ANTONIO ROYO MARIN, O. P.

JESUCRISTO

y la vida cristiana

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANO[S]

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466

MADRID • MCMLXI

JESUCRISTO
Y LA VIDA CRISTIANA

POR

ANTONIO ROYO MARIN, O. P.

DOCTOR EN TEOLOGÍA Y PROFESOR DE LA PONTIFICIA FACULTAD DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXI

Nihil obstat: Fr. Armandus Bandera, O. P., S. Theol. Lector;
Fr. Victorinus Rodríguez, O. P., S. Theol. Doctor.

Imprimi potest: Fr. Anicetus Fernández, O. P., Prior Prov.

Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P., Episcopus Salmantinus.

Salmanticae, 8 decembris 1961.

Núm. Registro 6936-1961

Depósito legal M 13141-1961

A la Inmaculada Virgen María, que, al ser Madre de Jesús, nos trajo a todos la salvación y la vida

INDICE GENERAL

Págs.

SEGUNDA PARTE

LA VIDA CRISTIANA

AL LECTOR

HACE mucho tiempo que acariciábamos la idea de escribir un libro sobre la persona adorable de Jesucristo y su influencia capital sobre nosotros. Un conjunto de circunstancias que no dependían de nuestra voluntad fueron retrasando nuestro proyecto para dar paso a otra serie de libros que han ido apareciendo sucesivamente en esta misma colección de la B. A. C. Al publicar nuestra última obra, *Teología de la caridad*, voces amigas, con cariñosa insistencia, trataron de embarcarnos, una vez más, por otros rumbos y de hacernos abordar con la pluma otros asuntos completamente distintos. Pero esta vez decidimos mantenernos firmes en torno a nuestro proyecto cristológico. Hoy tenemos la satisfacción de ofrecer a nuestros lectores el fruto de nuestros esfuerzos: *Jesucristo y la vida cristiana.*

Desde el primer momento concebimos nuestra obra a base de dos partes fundamentales que se complementaran mutuamente. En la primera expondríamos en plan estrictamente teológico—aunque extremando la claridad y transparencia para ponerlo al alcance de los seglares cultos—el maravilloso tratado del *Verbo encarnado*, que constituye, sin duda alguna, la parte más bella y emocionante de toda la teología dogmática. Este tratado tiene, además, la gran ventaja de ser extremadamente fecundo en orden a la práctica de la vida cristiana, que consiste toda ella, en lo que tiene de básico y fundamental, en nuestra plena incorporación a Cristo.

Era necesario, empero, hacer ver con claridad a los no iniciados en teología esta proyección práctica de la teología cristológica, y ello requería forzosamente una segunda parte que tuviera por finalidad poner de manifiesto, con la debida extensión, la riqueza extraordinaria de elementos *vitales* que contiene en orden a nuestra vida cristiana. Es lo que hemos procurado hacer, siquiera sea a grandes rasgos, en la segunda parte de nuestra obra.

En la primera parte nos inspiramos principalmente en el Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino, cuyo tratado del *Verbo encarnado* en la *Suma Teológica* citamos a cada paso, aunque teniendo siempre a la vista las últimas adquisiciones de la moderna cristología. En la segunda parte damos entrada

en gran escala a los autores espirituales de índole práctica que han tratado las materias correspondientes a nuestro plan.

Una vez más hemos redactado nuestra obra pensando en el gran público seglar, más que en los teólogos profesionales. Por ello, hemos procurado extremar la claridad de las ideas, al tratar, sobre todo, de los grandes problemas que plantea el tratado teológico del *Verbo encarnado*. Sin renunciar al método tradicional en las escuelas católicas a base de conclusiones escalonadas—ningún otro se le puede comparar en orden, claridad y precisión—, hemos suavizado la terminología científica, despojándola de todo tecnicismo inaccesible a los no iniciados en teología. Creemos que ningún seglar medianamente culto tropezará en una sola página de nuestro libro. Este mismo criterio metodológico—que tanta aceptación ha tenido en nuestras obras anteriores por parte del público seglar—lo mantendremos también en la exposición del tratado de *Dios uno, trino y creador* que vamos a preparar, y con el que completaremos, Dios mediante, la visión panorámica de toda la teología católica—dogmática, moral y mística—que hemos ofrecido principalmente a los fieles seglares en esta misma colección de la B. A. C.

Quiera el Señor, por intercesión de la dulce Virgen María —a la que una vez más dedicamos estas humildes páginas—, bendecir nuestros pobres esfuerzos, encaminados únicamente a su mayor gloria y a la dilatación de su reinado de amor en el mundo entero.

JESUCRISTO Y LA VIDA CRISTIANA

PRIMERA PARTE

Jesucristo

1. Como acabamos de advertir al lector en nuestra breve introducción, dedicaremos esta primera parte de nuestra obra a estudiar la persona adorable de Jesucristo, en sí misma y en sus principales misterios.

En esta exposición seguiremos con toda fidelidad las huellas del Angélico Doctor, Santo Tomás de Aquino, que es el Doctor Universal que la Iglesia propone como guía seguro a todos los teólogos católicos (cf. cn.1366 § 2.º).

Después de un capítulo preliminar en el que estudiaremos al Verbo de Dios tal como preexiste eternamente «en el seno del Padre» (cf. Io 1,18), dividiremos esta primera parte en dos grandes *libros*, con sus correspondientes *secciones, capítulos* y *artículos*, con arreglo al siguiente esquema general, en el que los números indican las cuestiones correspondientes a la tercera parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás:

Capítulo preliminar: *El Verbo de Dios en el seno del Padre*

Libro I: *El Verbo encarnado*

Sección 1.ª: La encarnación en sí misma......	1) Conveniencia de la encarnación............		1
	2) Naturaleza de la encarnación........	*a)* La unión en sí misma....	2
		b) La persona asumente....	3
		c) La naturaleza asumida...	4-6
	3) De las cosas asumidas por el Verbo....	*a)* Perfecciones............	7-13
		b) Defectos...............	14-15
Sección 2.ª: Consecuencias de la encarnación....................		*a)* En el mismo Cristo......	16-19
		b) Con relación al Padre....	20-24
		c) Con relación a nosotros..	25-26

Libro II: *Los misterios de la vida de Cristo*

Sección 1.ª: En su entrada en el mundo........................	*a)* Concepción............	27-34
	b) Nacimiento............	35-36
	c) Circuncisión...........	37
	d) Bautismo..............	38-39
Sección 2.ª: En su permanencia en el mundo........................	*a)* Modo de vida..........	40
	b) Tentación.............	41
	c) Doctrina..............	42
	d) Milagros..............	43-45

Sección 3.ª: En su salida del mundo:
- *a)* Pasión 46-49
- *b)* Muerte 50
- *c)* Sepultura 51
- *d)* Descenso a los infiernos 52

Sección 4.ª: En su exaltación gloriosa:
- *a)* Resurrección 53-56
- *b)* Ascensión 57
- *c)* A la diestra del Padre 58
- *d)* Realeza de Cristo 58 a.1
- *e)* Potestad judicial 59

En la exposición de este magnífico plan del Doctor Angélico puede seguirse un doble criterio: el de un tratado estrictamente teológico, que pudiera servir de texto en una clase de teología, y el de una exposición ascético-mística encaminada a fomentar la piedad de los fieles. Nosotros vamos a intentar reunir las ventajas de los dos métodos, esforzándonos en exponer ampliamente, en esta primera parte, la teología del *Verbo encarnado* en todo su rigor científico, y procurando, en la segunda parte, proyectarla a la práctica de la vida cristiana. La piedad brotando del dogma: tal es, nos parece, el procedimiento ideal para asegurar su solidez y eficacia.

CAPITULO PRELIMINAR

El Verbo de Dios en el seno del Padre

«Al principio era el Verbo» (Io 1,1).

2. Antes de estudiar el misterio de la encarnación y su resultado—la persona adorable de Cristo en su doble naturaleza divina y humana—vamos a echar una rápida ojeada al misterio de su preexistencia eterna como Verbo de Dios «en el seno del Padre» (cf. Io 1,18). Ningún otro asunto merece tanto nuestra atención como el relativo a las personas y perfecciones divinas. Ellas son el Infinito, y todo lo demás es de suyo nada y no tiene interés sino por relación a ellas.

1. El Verbo de Dios

La razón humana, abandonada a sí misma, no hubiera podido sospechar jamás el misterio insondable de la vida íntima de Dios. Remontándose por la escala analógica del ser a través de las criaturas, puede el entendimiento del hombre descubrir al *Dios uno*, Creador de todo cuanto existe, y precisar algunos de sus atributos más sublimes: su inmensidad, eternidad, simplicidad e infinita perfección. Pero jamás acertará a sospechar, ni menos a descubrir, el menor vestigio de la vida íntima de Dios. Sólo por divina revelación podrá asomarse el hombre a ese abismo sin fondo ni riberas.

La revelación es un hecho. Dios ha hablado a los hombres, aunque de una manera gradual y progresiva. En el Antiguo Testamento aparece claramente como Creador del universo y supremo Legislador de la humanidad, pero el misterio de su vida íntima permanece todavía oculto. Sólo cuando, llegada la plenitud de los tiempos, dejó de hablarnos a través de los profetas y envió al mundo a su propio Hijo en forma humana, se descorrió por completo el velo, y el hombre contempló atónito el misterio inefable de la divina fecundidad:

> «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; y que siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, hecho tanto mayor que los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos. «¿Pues a cuál de los ángeles dijo alguna vez: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy?» (Hebr 1,1-5).

Dios es Padre. Tiene un Hijo, engendrado por él en el eterno *hoy* de su existencia. Contemplándose a sí mismo en el espejo purísimo de su propia divina esencia, el Padre engendra una Imagen perfectísima de sí mismo, que lo expresa y reproduce en toda su divina grandeza e inmensidad. Imagen perfectísima, Verbo mental, Idea, Prototipo, Palabra viviente y substancial del Padre, constituye una segunda persona en todo igual a la primera, excepto en la real oposición de paternidad y filiación, que hace que la primera sea *Padre* y la segunda *Hijo*.

El hombre, al entender cualquier cosa, prorrumpe también en un *verbo* mental, que no es otra cosa que la *idea* de la cosa entendida. Pero esta suerte de generación intelectual, que da origen a nuestras ideas, es diferentísima de la generación intelectual que da origen al Verbo eterno en el seno del Padre. Porque, en el hombre, la acción de entender se distingue realmente del hombre que entiende; es algo accidental, de naturaleza y existencia distintas del sujeto, y va siempre acompañada de sucesión, de composición de acto y potencia, de movimiento, etc. En Dios, por el contrario, la acción de entender—lo mismo que la de amar—se identifica con su propia esencia divina, porque su entender y su querer constituyen su mismo ser. Por eso en las dos procesiones divinas, o sea, la que da origen al Hijo por vía de generación intelectual y la que da origen al Espíritu Santo por vía de amor procedente del Padre y del Hijo, no se da sucesión alguna, ni prioridad o posterioridad, ni composición de acto y de potencia, ni movimiento, ni diversidad alguna de tiempo o de naturaleza; sino que son eternas con la misma eternidad de Dios. En las procesiones divinas se cumple en grado máximo aquel gran principio de Santo Tomás [1] en virtud del cual cuanto una naturaleza es más perfecta y elevada,

[1] Cf. *Suma contra los gentiles* IV 11.

tanto son más íntimas sus emanaciones, hasta llegar en Dios a la total identidad de las procesiones con la misma esencia divina [2].

Por eso la segunda persona de la Santísima Trinidad, el Hijo o Verbo del Padre, es Dios como el Padre, posee juntamente con él y el Espíritu Santo la plenitud de la divinidad. Es *Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero,* como decimos en el Credo de la misa. El mismo Cristo lo proclamó abiertamente cuando dijo: *El Padre y yo somos una misma cosa* (Io 10,30).

Escuchemos al gran maestro de la vida espiritual, dom Columba Marmión, explicando con piedad y unción estas ideas tan elevadas y sublimes [3]:

«Dios es la plenitud del ser, el océano sin riberas de la perfección y de la vida. No podremos nunca figurarnos cómo es Dios, pues tan pronto como intentamos hacerlo, le atribuimos una forma concreta, y, por consiguiente, con límites. Por mucho que queramos ensanchar esos límites, no alcanzaremos jamás la infinitud de Dios: Dios es el Ser mismo, el Ser necesario, el Ser subsistente por sí mismo, que posee en su plenitud todas las perfecciones.

Pues bien: he aquí una maravilla que nos descubre la revelación: En Dios hay fecundidad, posee una paternidad espiritual e inefable. Es Padre, y como tal, principio de toda la vida divina en la Santísima Trinidad. Dios, Inteligencia infinita, se comprende perfectamente; en un solo acto ve todo lo que es y cuanto hay en El; de una sola mirada abarca, por así decirlo, la plenitud de sus perfecciones, y en una sola idea, en una palabra, que agota su conocimiento, expresa ese mismo conocimiento infinito. Esa idea concebida por la inteligencia eterna, esa palabra por la cual se expresa Dios a Sí mismo, es el Verbo. La fe nos dice también que ese Verbo es Dios, porque posee, o mejor dicho, es con el Padre una misma naturaleza divina.

Y porque el Padre comunica a ese Verbo una naturaleza no sólo semejante, sino idéntica a la suya, la Sagrada Escritura nos dice que le engendra, y por eso llama al Verbo el *Hijo*. Los libros inspirados nos presentan la voz inefable de Dios, que contempla a su Hijo y proclama la bienaventuranza de su eterna fecundidad: «Del seno de la divinidad, antes de crear la luz, te engendré» (Ps 109,3); «Tú eres mi Hijo muy amado, en quien tengo todas mis complacencias» (Mc 1,11).

Ese Hijo es perfecto, posee con el Padre todas las perfecciones divinas, salvo la propiedad de *ser Padre*. En su perfección iguala al Padre por la unidad de naturaleza. Las criaturas no pueden comunicar sino una naturaleza *semejante* a la suya: *simili sibi*. Dios engendra a Dios y le da su propia naturaleza, y, por lo mismo, engendra lo infinito y se contempla en otra persona que es su igual, y tan igual que entrambos son una misma cosa, pues poseen una sola naturaleza divina, y el Hijo agota la fecundidad eterna, por lo cual es una misma cosa con el Padre: *Unigenitus Dei Filius... Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30).

Finalmente, ese Hijo muy amado, igual al Padre y, con todo, distinto de El y persona divina como El, no se separa del Padre. El Verbo vive siempre en la inteligencia infinita que le concibe; el Hijo mora siempre en el seno del Padre, que le engendra.

Mora por unidad de naturaleza y mora también por el amor que Padre

[2] Cf. Cuervo, O.P., introducción a la cuestión 27 de la primera parte de la *Suma Teológica*, edición bilingüe, BAC t.2 (Madrid 1948) p.39.

[3] Cf. *Jesucristo en sus misterios* 2.ª ed. (Barcelona 1941) c.3 p.35-37.

e Hijo se tienen. De ese amor, como de principio único, procede el Espíritu Santo, amor substancial del Padre y del Hijo.

Veis ahora cuál es el orden misterioso de las comunicaciones inefables de la vida íntima de Dios en la Santísima Trinidad. El Padre, plenitud de la vida, engendra un Hijo; y del Padre y del Hijo, como de un solo principio, procede el Espíritu de Amor. Los tres poseen la misma eternidad, la misma infinitud de perfección, la misma sabiduría, el mismo poder, la misma santidad, porque la naturaleza divina es idéntica en las tres personas.

Pero cada persona posee propiedades exclusivas: ser Padre, ser Hijo, proceder del Padre y del Hijo. Propiedades que establecen entre las personas relaciones inefables y distinguen unas de otras. Existe un orden de origen, sin que haya ni prioridad de tiempo, ni superioridad jerárquica, ni relación de dependencia.

Así nos habla la revelación. No hubiéramos podido llegar a conocer tales verdades si no nos hubieran sido reveladas; pero Jesucristo nos las quiso dar a conocer para ejercicio de nuestra fe y mayor alegría de nuestras almas. Cuando contemplemos a Dios en la eternidad, veremos que es esencial a la vida infinita, y natural al Ser divino, ser uno en tres personas».

2. El prólogo del evangelio de San Juan

Esta es, en sus líneas generales y en brevísimo resumen, la teología del Verbo de Dios, que subsiste eternamente en el seno del Padre. Para completar un poco esta rápida visión de conjunto, ofrecemos al lector a continuación un breve comentario exegético-teológico del maravilloso prólogo del evangelio de San Juan, en el que el discípulo amado de Jesús remonta su vuelo de águila caudal hasta las alturas sublimes de la divinidad de Jesucristo [4].

1 Al principio era el Verbo,
y el Verbo estaba en Dios,
y el Verbo era Dios.

3. San Juan presenta al Verbo o Palabra [5] de Dios en tres frases que muestran sucesivamente:

a) La anterioridad del Verbo con relación a todo lo creado: «Al principio era el Verbo». «Al principio», o sea, antes de que el mundo fuese hecho. Hay aquí una clara alusión al primer versículo del Génesis, que comienza del mismo modo: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gén 1,1).

San Juan quiere insinuar con esto que el Verbo o Palabra que va a describir es la Palabra de Dios, por la que fue creado el mundo entero.

b) Su presencia eterna en Dios: «Y el Verbo estaba en Dios». Sin duda alguna, por la palabra *Dios* hay que entender aquí la persona del Padre.

c) Su distinción de la persona del Padre: si *estaba en Dios* (Padre), es evidente que se distingue de El.

d) Su divinidad en cuanto Verbo, o sea, en cuanto distinto del Padre «Y el Verbo era Dios».

[4] Hemos consultado, principalmente, la obra del P. Boismard, O.P., *Le prologue de Saint Jean* (Ed. du Cerf, París 1953), que recoge los últimos resultados de la moderna exégesis bíblica. Con frecuencia citamos literalmente.

[5] Sería más exacto traducir *Palabra* en vez de *Verbo;* pero ello obligaría a retocar todo el contexto siguiente para adaptarlo a la expresión femenina, lo que complicaría un poco las cosas. Por lo demás, la expresión *Verbo* es muy conocida y admitida por todos.

Nótese la sublime elevación de estos versículos en medio de su aparente sencillez. Las palabras apenas varían y, sin embargo, el pensamiento se eleva sucesivamente, como en un vuelo circular. Por eso, desde los tiempos de San Ireneo, se adjudica a San Juan el simbolismo del águila en pleno vuelo elevándose hacia el cielo. Aunque las palabras apenas varían, el pensamiento se eleva en un *crescendo* majestuoso, en el que San Juan va sentando, sucesivamente, las cuatro grandes afirmaciones que acabamos de recoger.

2 El estaba al principio en Dios.

4. Como para remachar su pensamiento y cerrar el ciclo de las relaciones del Verbo con Dios Padre, San Juan vuelve a tomar las ideas de las dos primeras frases: «Al principio», o sea, antes que Dios creara al mundo, el Verbo estaba ya en Dios. La unión en una sola frase de estas dos ideas: la creación y la presencia del Verbo en Dios, es, probablemente, un eco de lo que el profeta había dicho de la Sabiduría:

«Cuando fundó los cielos, estaba yo... Cuando echó los cimientos de la tierra, estaba yo con El como arquitecto» (Prov 8,27-30).

De manera casi insensible, el pensamiento de San Juan se orienta ya hacia la consideración del papel desempeñado por el Verbo en la obra creadora, que describirá en el versículo siguiente:

3 Todas las cosas fueron hechas por El,
y sin El no se hizo nada.

5. Después de haber descrito al Verbo en sus relaciones con Dios Padre, San Juan nos dice ahora el papel que ha desempeñado en la creación del mundo.

Este versículo está compuesto de dos frases sucesivas, unidas simplemente por la conjunción *y*. Según un procedimiento empleado corrientemente en la literatura judía (el paralelismo antitético), la segunda frase vuelve a tomar, en forma negativa, la idea expresada en la primera, pero con un nuevo matiz que importa destacar.

Mucho antes de la creación del mundo, el Verbo era (ἦν), existía ya. Por el contrario, todas las demás cosas, o sea, el conjunto de todos los seres que existen fuera de Dios y de su Palabra, empiezan a existir (ἐγένετο) en un momento determinado del tiempo; y este paso del no ser al ser es efectuado por medio (διά) del Verbo de Dios: «Todas las cosas fueron hechas por El».

San Juan vuelve a tomar en seguida la misma idea en forma negativa: nada absolutamente ha podido venir a la existencia sin el Verbo (χωρὶς αὐτοῦ). Esta última expresión requiere una palabra de explicación. Según el paralelismo de las frases, estaríamos tentados de comprender la expresión *sin El* como lo opuesto exactamente a la expresión *por El:* todo ha sido hecho por la acción del Verbo y sin esta acción nada ha podido ser hecho. Pero, en realidad, hay un ligero progreso en el pensamiento. La preposición griega

utilizada aquí (χωρὶς) significa, propiamente, *separado de, aparte de.* La idea primeramente expresada es la de una cosa *separada de otra cosa, salida de otra cosa* a la que pertenecía primitivamente. El sentido exacto se nos daría en la parábola-alegoría de la viña y de los sarmientos (cf. Io 15,1-8). La idea general de la parábola es que es preciso permanecer en Cristo y que Cristo permanezca en nosotros:

«Permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí» (Io 15,4).

La idea se vuelve a tomar en seguida en los siguientes términos:

«Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí (χωρὶς ἐμοῦ) no podéis hacer nada» (Io 15,5).

La expresión *sin mí* se opone evidentemente a las expresiones anteriores: *permaneced en mí*, que yo *permanezca* en vosotros, es decir, a la idea de *presencia* mutua.

El versículo tercero del prólogo que estamos comentando expresa la misma idea, con la misma preposición, pero en el orden *natural*. De la misma manera que, sobrenaturalmente, es preciso permanecer *en* Cristo, puesto que *fuera de El*, separados de El, no podemos hacer nada, no somos nada sobrenaturalmente hablando, así, en el orden natural, nada ha venido a la existencia sino *en* el Verbo de Dios.

El papel creador del Verbo es expresado, pues, bajo una doble forma en este tercer versículo: todo cuanto existe ha venido a la existencia *por* el Verbo y *en* el Verbo de Dios. San Juan utiliza las mismas expresiones con que San Pablo caracteriza también la obra creadora de Cristo en su epístola a los Colosenses:

«Porque *en* El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado *por* El y *para* El. El es antes que todo, y *todo subsiste en El*» (Col 1,16-17).

Esta última expresión de San Pablo la va a emplear San Juan en el versículo siguiente. Así como el versículo segundo de este grandioso prólogo preparaba la idea del papel creador del Verbo expresada en el versículo tercero, la segunda parte de este versículo forma una transición y anuncia la idea que será expresada en el versículo cuarto: es *en* el Verbo donde todos los seres creados tomarán su propia vida.

4 Todo cuanto ha sido hecho, en El era vida,
y la vida era la luz de los hombres.

6. Dos lecturas diferentes se han dado de la primera parte de este versículo con relación al anterior. La Vulgata latina y la casi totalidad de los comentaristas a partir de Alejandro de Alejandría (s.IV) unen la primera parte de este versículo a la última del anterior, de donde resulta la siguiente lectura: «Y sin El no se hizo

nada de cuanto ha sido hecho». Pero la lectura de los primeros siglos de la Iglesia—conservada todavía en el siglo IV por Eusebio de Cesarea, San Atanasio, San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín—y resucitada por gran número de exegetas modernos, es la que acabamos de dar: «Todo cuanto ha sido hecho, en El era vida». Esta versión —aparte de su antigüedad, que es la razón fundamental para preferirla—conserva mejor el ritmo de las frases—con la otra el versículo tercero resulta demasiado largo y redundante, y el cuarto demasiado corto, en contra del ritmo de todo el contexto—y nos da un nuevo enriquecimiento de doctrina en torno al versículo cuarto.

En este supuesto, ¿cuál es el sentido de esta primera parte del versículo cuarto? Aunque se han dado por los exegetas diversas interpretaciones, la más aceptable parece la siguiente: todo lo que ha sido hecho, en El es *vida;* es decir, todo cuanto ha sido creado es *vida* en el Verbo, toma su vida en el Verbo; y si el Verbo es llamado *Vida*, es precisamente porque es la fuente de la vida para todo aquello que vive en el seno de la creación.

Veamos ahora cuál es el sentido de la segunda parte del versículo: «Y la vida era la luz de los hombres».

El Verbo, creador de todo cuanto existe, es considerado ahora por San Juan con relación a los hombres. Y nos dice, ante todo, que El es la *vida* y la *luz* de los hombres, expresiones que volverán a salir repetidas veces en su evangelio, incluso en boca de Jesús [6].

Escuchemos a un eminente exegeta comentando este versículo [7]:

«La vida de la que se habla aquí es la vida en su forma más noble, que es la de las criaturas espirituales, capaces de conocimiento natural y sobrenatural. Para ellas, vivir es conocer, por la razón en el orden natural y por la fe en el orden sobrenatural: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Io 17,3).

De esta vida es el Verbo la fuente siempre fecunda, puesto que la posee en sí mismo: *en El estaba la vida*, no como en un simple depósito recibida de otra parte, sino como está en Dios: «Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo» (Io 5,26). Dicho de otra forma: El es *la vida* (11,25; 14,6), como también *la luz* (8,12; 12,46).

Puesto que para un hombre vivir una vida verdaderamente digna de este nombre es *conocer*, el Verbo vivifica a los hombres iluminándoles y haciéndoles descubrir las verdades saludables. No obra así únicamente después de su encarnación—no hemos llegado a esto todavía—, sino incluso antes de ella, en todo tiempo, desde que el hombre existe, sin distinción de razas ni de nacionalidad. San Justino ha insistido mucho en esta idea del Verbo revelador universal. Como es sabido, explica por la acción del Verbo los felices hallazgos de los filósofos paganos».

5 La luz luce en las tinieblas,
pero las tinieblas no la abrazaron.

7. Dos son las principales interpretaciones que se han dado a este versículo. Según la primera, expresaría una queja dolorosa del apóstol San Juan al comprobar que los hombres cierran voluntariamente sus ojos a las claridades que les vienen del Verbo, creador de todas las cosas, vida de nuestra vida y luz de nuestra inteligencia. A esta luz salvadora, los hombres han preferido su oscuridad y su pecado (P. Braun).

La segunda interpretación, que parece más probable habida cuenta del contexto, traduce la segunda parte en la siguiente forma: «y las tinieblas no la extinguieron». La razón de esta lectura—que autoriza plenamente el texto griego—es porque San Juan no se coloca todavía en este versículo en la perspectiva de la encarnación, como si ya los hombres (¿las tinieblas?) pudieran recibir la Palabra, acogerla o comprender su mensaje. Permanece aún en una perspectiva atemporal y describe el combate de las tinieblas (el conjunto de las fuerzas del mal) contra la luz. En este combate, la luz, que es también la vida del mundo y de los hombres, no ha sido vencida (extinguida) ni lo será jamás. La muerte y el error no han podido vencerla: ella brilla en todas partes y por su propia fuerza.

[6] Cf. 5,26; 8,12; 9,5; 11,25; 12,35-36.46; 14,6; 17,2; 1 Io 5,11; etc.
[7] P. BRAUN, O.P., en *La Sainte Bible*, de PIROT-CLAMER, t.10 (París 1950) p.313-14.

6 Hubo un hombre enviado de Dios, de nombre Juan.
7 Vino éste como testigo,
para dar testimonio de la luz
a fin de que todos creyeran por él.
8 El no era la luz,
sino el testigo de la luz.

8. Después de las consideraciones extratemporales sobre el Verbo, sus relaciones con Dios Padre, el papel que ha desempeñado en la creación del mundo y su cualidad de luz invencible, San Juan nos lleva al tiempo de los hombres y a la realidad histórica del mundo, con la aparición de Juan el Bautista, el profeta precursor de Cristo.

Este hombre *fue enviado por Dios*. Por lo mismo, está investido de una misión especial: dar testimonio de la luz. Cuando hable, no lo hará en su nombre, sino en el de Dios; por eso es obligatorio aceptar su testimonio sobre Cristo, de suerte que los que lo rechacen son inexcusables.

Su nombre es *Juan* (= Dios ha hecho gracia, ha hecho misericordia). Este nombre sintoniza a maravilla con el de Jesús (= Dios ha salvado). Estamos ya en la época mesiánica, tiempo de gracia y de salvación.

Juan el Bautista *ha venido para dar testimonio de la luz*. Esta idea pudiera parecer extraña. ¿Acaso la luz necesita testimonio? ¿No brilla refulgente haciéndose visible por sí misma? Desde luego; pero como la luz, que es el Verbo, ha querido venir a nosotros en el abatimiento de la encarnación y como velada por la humanidad que ha asumido, es necesario que alguien, enviado por Dios, le rinda testimonio. Este testimonio debe provocar la fe en aquellos que lo reciben: *a fin de que todos crean por él*. Testimonio

y fe son dos nociones correlativas. El testimonio, en efecto, es la afirmación del que ha visto una cosa ante los que no la han visto. La fe es la adhesión intelectual del que no ha visto ante el testimonio del que ha visto. Juan el Bautista *vio* al Espíritu descender sobre Jesús en el momento de su bautismo en el río Jordán:

«Y Juan dio testimonio diciendo: *Yo he visto* al Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre El. Yo no le conocía; pero el que me envió a bautizar en agua me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre El, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo. Y *yo vi y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios*» (Io 1,32-34).

Juan el Bautista se limita a *dar testimonio* de la luz. «El no era la luz», contra lo que pretendían algunos de sus discípulos más exaltados, que consideraban a Juan superior a Jesús y no admitían otro bautismo en remisión de los pecados que el bautismo de Juan. El evangelista se encarga de decirles: No. Juan no era la luz, sino únicamente el testigo de la luz.

9 Era la luz verdadera
que, viniendo a este mundo,
ilumina a todo hombre.

9. La lectura que acabamos de dar no es la de la Vulgata latina [8], pero es casi unánime entre los exegetas modernos. Según alla, el Verbo—que es *la verdadera luz*, a diferencia de las luces humanas, que, comparadas con ella, son más bien tinieblas—vino al mundo con el fin de iluminar a todos los hombres, sin distinción de razas ni categorías.

San Juan no hace todavía mención explícita de la encarnación. Se refiere, en general, a todas las venidas sucesivas de la Palabra el mundo, que explicará inmediatamente en los versículos siguientes:

10 En el mundo estaba,
y el mundo fue hecho por El,
y el mundo no le conoció.

10. El Verbo ya vino al mundo y, en cierto sentido, permanecía o estaba en él por su obra creadora: «como el artífice—dice San Agustín—gobernando su obra». Pero el mundo, esto es, los hombres, no supieron verle en la creación. La palabra *mundo* no designa aquí a los hombres colocados ante el hecho de la encarnación, sino más bien el mundo pagano colocado ante el hecho de la creación, que debía haberle conocido como Creador. San Pablo expone la misma idea en su epístola a los Romanos:

«Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias»... (Rom 1,20-21).

8 Siguiendo el texto de la Vulgata, debería traducirse: «Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo». Según esta versión, la venida al mundo no se refiere a la *luz*, sino al *hombre*.

11 Vino a los suyos,
pero los suyos no le recibieron.

11. Algunos pensaron que, con la expresión *los suyos*, San Juan designa todavía a los hombres en general, puesto que, habiendo sido creados todos por el Verbo, podía considerarlos a todos como *suyos*. Pero como esta idea ya la ha expuesto San Juan en el versículo anterior, con el fin de no considerar este nuevo versículo como mera repetición del precedente, la casi totalidad de los Padres antiguos y la mayoría de los comentaristas modernos ven aquí una clara alusión al pueblo de Israel, pueblo escogido por Dios para la realización de la gran promesa mesiánica, según aquello de Ezequiel:

«Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios y ellos serán *mi pueblo*» (Ez 37,27).

Sería, sin embargo, restringir demasiado el pensamiento de San Juan si quisiéramos limitar esta expresión al tiempo de la encarnación del Verbo. No hemos llegado todavía a esto. La luz —el Verbo—vino a Israel de muchas maneras antes de la encarnación, sobre todo a través de la Ley y de los oráculos de los profetas. Y el pueblo escogido fue siempre de «dura cerviz» (Ex 32,9; 33,5, etc.) y rechazó centenares de veces el testimonio de la luz que de manera tan clara y multiforme se le manifestaba; y, para colmo de obcecación, rechazó últimamente al Verbo, aparecido en forma visible en la persona de Jesucristo. El pensamiento de San Juan en este versículo abarca el panorama total de las resistencias de Israel a la luz, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

«Después de haberse hecho anunciar—escribe el P. Braun [9]—por una larga serie de profetas, y en último término por Juan el Bautista, el Verbo les ha concedido la gracia insigne de venir a habitar corporalmente entre ellos. En lugar de aclamarle, se han negado a recibirle. Es el colmo del endurecimiento. Considerado en conjunto, el mundo se opone pecaminosamente a la irradiación de la verdad emanada del Verbo. Hay en esto motivo para sorprenderse dolorosamente. Pero que el mismo Israel, esta porción escogida de la humanidad, preparada desde tanto tiempo atrás para la visita inefable, resista a las condescendencias divinas, es una enormidad que escapa a toda ponderación. Al *crescendo* de las divinas misericordias corresponde el *crescendo* de la impiedad humana».

12 Mas a cuantos le recibieron,
a los que creen en su nombre,
les dio potestad de ser hijos de Dios.

12. No todos los hombres—ni siquiera todos los israelitas—procedieron de la manera tan insensata y descomedida que lamentaba el versículo anterior. No faltaron quienes aceptaron y recibieron la luz, o sea, la persona y el mensaje de Cristo. A todos los que le recibieron, que son los que creen en su nombre, o sea, los que le reconocieron como Mesías e Hijo de Dios (cf. Io 20,21), les dio la

9 O.c., p.316.

potestad de ser hijos de Dios, esto es, les otorgó los derechos y la gloria de la divina filiación (cf. 1 Io 3,1).

[13] Los cuales no de la sangre,
ni de la voluntad de la carne,
ni de la voluntad del varón,
sino de Dios han nacido.

13. San Juan contrapone aquí el principio de la vida sobrenatural—que da origen a la filiación divina de la que acaba de hablar—a la causa material de la generación humana (carne, sangre...) y a la voluntad racional, o sea, a todo lo humano. La vida de hijos de Dios nos viene del mismo Dios por su Verbo. No se trata de una generación como la del Verbo, en identidad de naturaleza; pero tampoco de una mera adopción externa o jurídica, como es la adopción de un hijo extraño en una familia humana; sino de una adopción *intrínseca* y *formal*, que puede compararse a un verdadero nacimiento, puesto que, como dice el mismo San Juan en otra parte, «la simiente de Dios está en él» (1 Io 3,9). Este germen de Dios o simiente divina es la gracia santificante, por la cual nos hacemos «participantes de la misma naturaleza divina» en expresión del apóstol San Pedro (2 Petr 1,4).

Algunos exegetas modernos, apoyándose en la versión de algunos manuscritos antiguos latinos y etíopes y en algunos Padres del siglo II (San Justino, San Ireneo...) y del III (San Hipólito, Tertuliano...), conocida también en el siglo IV por San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín, nos dan una lectura diferente del versículo que estamos examinando. Según esa versión, habría que leerlo así: «*El cual* (o sea, el Verbo) no fue engendrado de la sangre ni de la carne, sino de Dios». Esta lectura tendría la ventaja de darnos un nuevo testimonio—aparte del de los evangelios sinópticos—de la concepción y nacimiento virginal de Cristo y explicaría, además, por qué razón comunica Cristo la vida divina a los que creen en El: porque la tiene El mismo por haber sido *engendrado* por Dios, o sea, por ser Hijo de Dios según la naturaleza. Pero la primera lectura—la que hemos dado al frente de este comentario—tiene a su favor *todos* los manuscritos griegos sin excepción y un número tan abrumador de Santos Padres y de exegetas antiguos y modernos, que parece preferible a la segunda.

[14] Y el Verbo se hizo carne
y habitó entre nosotros,
y hemos visto su gloria,
gloria como de Unigénito del Padre,
lleno de gracia y de verdad.

14. Este versículo es riquísimo de contenido doctrinal. Escuchemos el comentario de la moderna exegesis católica a través del P. Boismard:

«Tenemos aquí la primera mención explícita de la encarnación en el prólogo. Por la palabra *carne* no hay que entender únicamente la parte corporal del hombre, sino el hombre todo entero, cuerpo y alma, según una manera bíblica de hablar. Para indicar la presencia de la Palabra entre nosotros, San Juan utiliza un verbo que significa propiamente *puso su tienda* entre nosotros. Con ello quiere aludir a la tienda o tabernáculo que acompañaba a los hebreos durante su éxodo de Egipto, en el que residía Dios. La humanidad de Cristo es el Tabernáculo nuevo de la Nueva Alianza, el lugar perfecto de la Presencia divina.

Por la expresión *hemos visto su gloria*, San Juan hace alusión ya sea a los milagros de Cristo, que manifestaban su divinidad; ya también a la transfiguración en la cumbre del Tabor, cuando los tres apóstoles—Juan entre ellos—«vieron la gloria» de Cristo y oyeron la voz del Padre proclamando: «Este es mi Hijo muy amado» (Mt 17,5), es decir, mi Hijo único.

En fin, la expresión *lleno de gracia y de verdad* es repetición de la revelación que Dios hizo de sí mismo a Moisés en el Sinaí (Ex 34,6) y debe entenderse «lleno de gracia y de fidelidad». La gracia es el amor misericordioso de Dios, que se da a su pueblo a pesar de sus rebeldías; la fidelidad indica la permanencia de la gracia divina» [10].

La Biblia Nácar-Colunga comenta:

«Esto es, el Verbo se hizo hombre, que connota la flaqueza humana en oposición a la gloria divina. Por medio de su humanidad moró en medio de nosotros, mucho mejor que antes había morado en medio de Israel por su presencia en el templo (Ex 25,8; Eclo 24,11). Y así «vimos su gloria», la gloria de la divinidad, que se reflejaba en sus obras, milagros, sabiduría, etcétera» [11].

En la versión de Bover-Cantera se lee el siguiente comentario:

«EL VERBO SE HIZO CARNE: expresión audaz, que si no significa, como imaginaron los monofisitas, que el Verbo se convirtió en carne, o se mezcló, o se fundió con la carne—absurdo metafísico—, menos aún sufre la interpretación nestoriana, según la cual el Verbo se hubiera unido al hombre con unidad puramente moral o accidental. «Se hizo» significa *asumió e hizo suya en unidad de persona la naturaleza humana*, expresada con el nombre de «carne».

Y *habitó* o fijó su tienda *entre nosotros:* que, si no fue su mansión definitiva, tampoco fue momentánea.

Y *contemplamos* sosegada y fruitivamente *su gloria cual del Unigénito procedente del Padre*, cual correspondía al que era Hijo de Dios, *lleno de gracia y de verdad*. Es difícil declarar comprensivamente todo el contenido real de esta plenitud de gracia y de verdad. El orden sobrenatural, la elevación al consorcio de la vida divina, es una «gracia», por cuanto es un don soberano, graciosamente dado, nacido del beneplácito de Dios, cuyo efecto es hacernos agradables o agraciados a sus divinos ojos. Es también la «verdad»: no un mundo de ensueños o ficciones, sino el mundo de las realidades divinas, el de las supremas realidades, ante las cuales son pura sombra las realidades del mundo natural» [12].

[15] Juan da testimonio de El clamando:
Este es de quien os dije:

[10] P. Boismard, O. P., o.c., p.94-95.
[11] Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia* (BAC) nota a Juan 1,14.
[12] Bover-Cantera, *Sagrada Biblia* (BAC) nota a Juan 1,14.

El que viene detrás de mí
ha pasado delante de mí
porque era primero que yo.

15. El apóstol San Juan vuelve a traer aquí el testimonio del Bautista, que de tanto prestigio gozó entre sus discípulos. Las palabras que pone en su boca las pronunció el Precursor en la escena sublime que nos relata el mismo San Juan en los versículos 29-34 de este último capítulo:

«Al día siguiente vio (el Bautista) venir a Jesús y dijo: He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Este es aquel de quien yo dije: Detrás de mí viene uno que es antes de mí, porque era primero que yo. Yo no le conocía; mas para que El fuese manifestado a Israel he venido yo, y bautizo en agua. Y Juan dio testimonio diciendo: Yo he visto al Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre El. Yo no le conocía; pero el que me envió a bautizar en agua me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre El, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo. Y yo vi, y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (Is 1,29-34).

Juan el Bautista vino temporalmente antes que Cristo (cf. Lc 1,57; 2,6-7). Pero Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, pasó delante de él; no sólo materialmente, con el fin de que el Bautista le señalara con el dedo: «He aquí el Cordero de Dios», sino, sobre todo, en dignidad y excelencia, «porque era *antes* que yo». El Bautista proclama abiertamente la preexistencia eterna del Verbo, su naturaleza divina como Hijo de Dios por naturaleza.

16 Pues de su plenitud recibimos todos
gracia sobre gracia.

16. Vuelve San Juan a reanudar el pensamiento del versículo 14, interrumpido para intercalar el testimonio del Bautista. Este versículo 16 sigue lógicamente al 14, prescindiendo del paréntesis del 15. El Verbo está lleno de gracia y de verdad y todos nosotros hemos recibido de su plenitud gracia sobre gracia. El sentido de estas últimas palabras—que se prestan a diversas interpretaciones—parece ser éste: de su plenitud absoluta de gracia hemos recibido todos un torrente de gracias, una en pos de otra. O también:

«En Cristo, luz y vida, está la plenitud de la gracia, del cual todos participamos una gracia que va siempre creciendo hasta su última expansión en la gloria» (Nácar-Colunga).

«Lleno de gracia y de verdad estuvo el Verbo hecho carne: lleno para sí y lleno para nosotros: plenitud inmanente y plenitud desbordante; pues cuanta gracia y verdad hemos recibido, de su plenitud la hemos recibido» (Bover-Cantera).

17 Porque la ley fue dada por Moisés,
la gracia y la verdad vino por Jesucristo.

17. Estas palabras, según algunos exegetas, nos darían la clave para interpretar las últimas del versículo anterior. Según ellos, la expresión «gracia sobre gracia»—que habría de leerse «gracia por gracia»—significaría que, al recibir de la plenitud del Verbo encarnado, habíamos recibido una gracia, una muestra de amor, que venía a substituir a la que habíamos recibido ya de El en el Antiguo Testamento: la ley divina. En este versículo 17 nos daría San Juan la explicación de la mayor excelencia de la segunda: «Porque la ley fue dada por Moisés (primera gracia, la de la Ley Antigua), pero la gracia y la verdad (segunda gracia, la de la Nueva Ley) nos la ha traído Jesucristo.

Otros exegetas lo explican de otro modo. Escuchemos al P. Bover comentando este versículo:

«Triple contraste. *Real:* a la ley se contrapone la gracia y la verdad. *Personal:* a Moisés se opone Jesucristo. *Funcional:* a una acción meramente transmisora sucede una acción verdaderamente eficiente. El contraste real precisa el sentido de *gracia* y de *verdad*. La Ley era un régimen de justicia y una economía figurativa y umbrátil. Al antiguo régimen justiciero se contrapone *la gracia*, que es amor y generosidad; a la antigua economía de sombras y figuras se contrapone *la verdad*, que es realidad consistente y maciza».

18 A Dios nadie le vio jamás;
Dios Unigénito, que está en el seno del Padre,
ése nos le ha dado a conocer.

18. Al decir que nadie ha visto jamás a Dios, alude San Juan a una convicción muy arraigada en el Antiguo Testamento, según la cual nadie puede ver a Dios sin morir (cf. Ex 33,20; Iud 13,22, etc.). No le vio, pues, ni Moisés (Ex 33,22-23) ni Isaías (Is 6,1-5). No vieron a Dios directamente o con visión facial; lo que contemplaron fueron simples teofanías simbólicas. Es evidente que la naturaleza divina es inaccesible al ojo humano (1 Io 3,2). La razón teológica es del todo clara y definitiva: Dios es espíritu y el espíritu no puede ser captado por un órgano corporal [13].

Pero lo que los hombres no han podido ver jamás, lo ha visto el Unigénito del Padre, que vive en su propio seno. Esta expresión «en su propio seno» es muy frecuente en la Sagrada Escritura para designar una unión muy íntima y entrañable entre dos personas. Así, el niño reposa en el seno de su madre (1 Reg 3,20), la esposa sobre el seno de su marido (Deut 28,54) y el marido sobre el seno de su esposa (Deut 28,56). Noemí toma al hijo de su nuera y lo estrecha amorosamente sobre su seno (Ruth 4,16). El propio San Juan, en fin, que era «el discípulo amado de Jesús», se recostó amorosamente sobre el seno de su Maestro en la última cena (Io 13,23).

El Verbo de Dios permanece eternamente «en el seno del Padre». Ni siquiera la encarnación pudo desplazarlo de aquel lugar de reposo eterno. Al asumir la humana naturaleza, el Verbo no expe-

[13] Cf. I 12,3.

rimentó el menor cambio ni inmutación. El movimiento ascensional—por decirlo así—afectó únicamente a la naturaleza humana, que fue elevada a la unidad de persona con el Verbo eterno, sin que éste experimentara el menor cambio o saliese un solo instante del «seno del Padre», que le engendra continuamente en el inmutable *hoy* de su eternidad (cf. Ps 109,3). El, el Verbo, es el único que conoce al Padre en toda su plenitud infinita, puesto que es su propia Idea, su propia Palabra, su propia Imagen perfectísima. Y ese Verbo, Palabra divina del Padre, ha venido a la tierra para darnos a conocer, con palabras humanas, los misterios insondables de la vida íntima de Dios. O también—como leen algunos exegetas las palabras «dar a conocer»—para *conducirnos* al Padre, como consecuencia de nuestra filiación adoptiva que nos trajo el Verbo de Dios.

19. Estas son, a grandes rasgos, las ideas fundamentales sobre el Verbo de Dios que expone San Juan en el maravilloso prólogo de su evangelio. Oigamos ahora al P. Boismard exponiéndolas en sintética visión de conjunto [14]:

«Ahora ya es posible comprender la gesta del Verbo encarnado...

Al principio, cuando Dios creó el cielo y la tierra, existía ya el Verbo... «Antes del origen de la tierra, cuando todavía no existía el abismo, ni fuentes de agua naciente; antes que las montañas fuesen cimentadas, antes que los collados; antes que se hiciesen la gleba, los campos y el polvo primero de la tierra del mundo» (Prov 8,22-26), el Verbo existía ya... Antes que las inmensidades estelares respondiesen al llamamiento de Dios: «Henos aquí»; cuando no lucían todavía alegremente en honor del que las hizo (Bar 3,34-35), el Verbo permanecía inmutable en su ser eterno.

Reposaba junto a Dios. Era distinto de Dios y, no obstante, era una sola cosa con Dios.

Y Dios, al principio, creó los cielos y la tierra. Envió su Verbo, llamando a los seres de la nada, a cada uno por su nombre. La luz entonces se separó de las tinieblas; el firmamento azul se extendió de una a otra parte del mundo para separar las aguas superiores de las inferiores; las aguas inferiores se remansaron en un solo estanque y apareció el continente, que se cubrió de verdura. El firmamento se pobló de luminarias: la mayor para presidir el día, las menores para presidir la noche. Las aguas se llenaron de seres vivientes, el cielo se pobló de pájaros que volaban sobre la tierra, y la tierra fue un hormiguero de bestias de todas clases. Y para dominar sobre los peces del mar, sobre los pájaros del cielo y sobre las bestias de la tierra fue creado el hombre a imagen y semejanza de Dios... (Gen 1,1ss).

Al principio habla Dios; envía su Verbo y es creado el mundo entero. No que el Verbo fuera, él mismo, el poder de Dios—contenía más bien en sí la expresión del pensamiento que tenía Dios del mundo—, pero del Verbo procedía el soplo, el Espíritu de Dios. Y el Espíritu hizo salir de la nada el orden armonioso de todos los seres que existen en el cielo y en la tierra, según lo que había ordenado el Verbo.

Todo fue creado por el Verbo y en el Verbo. Y puesto que la vida es también una cosa creada, todo lo que vive sobre la tierra o en el cielo tiene su vida en el Verbo. El Verbo es, pues, la vida y la luz de todo hombre, creado a imagen y semejanza de Dios; una luz que no se oscurecerá jamás.

[14] P. BOISMARD, O. P., o.c., p.176-179.

La vida consiste en estar algún día junto a Dios, fuente de toda alegría... «Hacia ti suspiran los hijos de Adán... y les abrevas en el torrente de tus delicias» (Ps 35,9). Pero ¿cómo llegar hasta Dios sin una luz que nos alumbre el camino que conduce a El? Puesto que el mundo ha sido creado por el Verbo, el Verbo conoce todos los caminos, todas las rutas del mundo: las que conducen a Dios y las que apartan de El. El Verbo es la luz que permite a los hombres marchar hacia Dios por los caminos de la vida.

El Verbo ha venido al mundo para iluminar a los hombres y conducirlos por la ruta que lleva a Dios. El estaba en el mundo, puesto que fue creado por El. Presente en el fondo de todo ser, expresaba la omnipotencia de Dios creador, su eternidad y majestad; proclamaba la necesidad de glorificar a Dios en su creación, para llegar así hasta El.

Pero los hombres no quisieron reconocer al Verbo de Dios.

Entonces escogió Dios a un pueblo particular entre todos los que vivían sobre la tierra; un pueblo que sería el suyo, a quien hablaría de una forma más íntima. Y Dios dijo a Moisés: «Ahora, si oís mi Palabra y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra» (Ex 19,5). Y Dios envió su Palabra a este pueblo que El había escogido. La Palabra se manifestó en la Ley dada por medio de Moisés sobre el Sinaí; habló repetidas veces por boca de los profetas. Luz eterna que debía conducir a Israel guardándole en la Presencia divina: «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios».

Pero Israel no quiso tampoco recibir al Verbo de Dios.

Entonces el Verbo se anonadó, se humilló hasta convertirse en un hombre, hecho de carne y de sangre como todos los demás hombres. Vino a morar en la tierra, entre nosotros, para tomarnos de la mano y conducirnos a Dios.

El es la Luz del mundo, el buen Pastor que conduce su rebaño. Quien le sigue no anda en tinieblas, sino que tiene la luz que conduce a la vida. Ha seguido El, el primero, el camino que conduce a Dios, el camino real del amor; y por amor ha muerto por nosotros: «Hijitos míos, amaos los unos a los otros, como yo os he amado...» Si El ha dado su vida por nosotros, también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos (Io 13, 34; 1 Io 3,17).

Nuevo Moisés, ha llevado a su término la alianza entre Dios y los hombres. Los hombres no podían permanecer fieles a la Ley de Dios, esa Ley que es amor. Pero El, el Hijo único, puesto que recibe de su Padre todo su ser, se ha manifestado lleno de amor y de fidelidad, como el mismo Dios se había manifestado a Moisés lleno de amor y de fidelidad. Y dándonos su Espíritu, nos ha hecho renacer a una vida nueva, transformándonos a su imagen. Hemos venido a ser, por El, hijos de Dios, a semejanza de su Hijo único, repletos por el amor y la fidelidad que hemos recibido de su plenitud. «Dios es Amor» y, por el Verbo, Dios está en nosotros, transformándonos en su Amor, como el fuego transforma el hierro en una masa incandescente, para que podamos amar también nosotros: amar a nuestros hermanos y llegar así hasta Dios.

Dios es amor y está en nosotros. *Emmanuel* es el reino ya comenzado, en espera de la plena manifestación de la gloria de los hijos de Dios. «Y la gloria que tú me has dado, se la he dado a ellos para que sean consumados en la unidad... Que el Amor con que tú me has amado esté en ellos, y yo en ellos» (Io 17,22.26).

El Verbo existía en Dios. El Verbo y el Padre hacen uno solo. Y el Verbo ha venido a la tierra para tomarnos a nosotros con El en su retorno al Padre. Nos ha conducido al seno del Padre para que permanezcamos para siempre con El en la unidad del Espíritu.

«Como baja la lluvia y la nieve de lo alto del cielo y no vuelven allá sin haber empapado y fecundado la tierra y haberla hecho germinar, dando la simiente para sembrar y el pan para comer, así la Palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple la misión para la que la envié...» (Is 55,10-11).

Terminada esta rápida visión de la teología del Verbo de Dios tal como subsiste eternamente en el seno del Padre, vamos a abordar ahora la teología del *Verbo encarnado*, tal como se dignó aparecer y manifestarse entre los hombres.

L I B R O I

El Verbo encarnado

«Y el Verbo se hizo carne» (Io 1,14).

20. En el capítulo preliminar hemos hablado brevemente de la persona del Verbo tal como subsiste desde toda la eternidad en el seno del Padre. Ahora vamos a asomarnos al misterio insondable de su encarnación, que constituye la verdad fundamental y básica del cristianismo. El tratado del *Verbo encarnado* es, sin duda alguna, el más trascendental para nosotros y, al mismo tiempo, el más bello y emocionante de toda la teología católica.

«El Hijo único de Dios—escribe a este propósito Grimal [1]—, el Verbo eterno, consubstancial con el Padre y por el que han sido hechas todas las cosas, queriendo procurar a Dios una gloria infinita, salvar a los hombres perdidos por el pecado, restablecer y perfeccionar por nuevas y más admirables manifestaciones de su Providencia la gran obra de la creación, ha tomado una naturaleza humana en la unidad de su persona divina y se ha hecho hombre. Aunque las eternas maravillas de la vida divina en el seno de la Trinidad sean en sí mismas superiores a las obras divinas realizadas en el tiempo, el misterio de la encarnación del Verbo es, con todo, más impresionante y tiene más interés con relación a nosotros.

Este gran misterio nos ofrece el doble interés de las grandezas divinas y de las cosas humanas admirablemente unidas, puesto que es el misterio de un Dios que se nos ha dado y la fuente de todos los bienes sobrenaturales concedidos a los hombres después del pecado de Adán. ¿Puede concebirse un objeto más capaz de interesar a nuestro espíritu y a nuestro corazón?

La teología dogmática es principalmente la historia de las gracias de Dios. Pero el más grande de los dones de Dios y el principio de todos los demás es Dios mismo dándose a los hombres. Por eso, entre todos los tratados de la teología dogmática, el más bello, el más útil, el más dulce y el más interesante es el tratado del *Verbo encarnado*».

De acuerdo con el esquema general que ofrecimos al lector al comienzo de la obra (cf. n.1), vamos a dividir este libro primero en dos grandes secciones:

1.ª La encarnación en sí misma.
2.ª Consecuencias de la encarnación.

[1] *Jésus-Christ étudié et médité* t.1 (París 1910) p.5.

S E C C I O N I

La encarnación en sí misma

21. De acuerdo con el plan anunciado en el esquema general, pero cambiando un poco la terminología para hacerla más asequible al lector no iniciado en teología, vamos a estudiar, en primer lugar, el misterio de la encarnación considerado en sí mismo. Dividiremos la materia en los siguientes capítulos con sus correspondientes artículos:

1.º Conveniencia, necesidad y motivo de la encarnación.
2.º Naturaleza de la encarnación.
3.º La divinidad de Cristo.
4.º La humanidad de Cristo.

Antes de empezar a desarrollar este plan, vamos a dar unas breves nociones sobre el *concepto* mismo del misterio de la encarnación y sobre su perfecta *posibilidad* desde el punto de vista puramente racional.

1. Nociones previas

22. A) **Explicación nominal.** Para designar el gran misterio de la aparición del Verbo encarnado en el mundo se han empleado a través de los tiempos diversos nombres. Y así:

a) Entre los Padres griegos se encuentran las expresiones *humanización, incorporación, asunción, revelación o manifestación de Dios, unión, conjunción, unión de Dios con el hombre* y, sobre todo, *economía* (οἰκονομία), que designa el cuidado o providencia especialísima de Dios para venir en socorro del hombre pecador y conducirle a su eterna salvación, y *encarnación* (σαρκωσις), que corresponde a la expresión de San Juan: «El Verbo se hizo carne» (Io 1,14).

b) Entre los Padres latinos son frecuentes las expresiones *asunción, incorporación, inhumanación, federación, conversión, aparición,* etc., y, sobre todo, *encarnación.*

El primero en emplear la palabra *encarnación* (σαρκωσις), que acabó imponiéndose a todas las demás denominaciones, fue, al parecer, San Ireneo [1], y, como hemos dicho, se deriva de la expresión del evangelista San Juan: *El Verbo se hizo carne* (Io 1,14). En virtud de una metonimia, muy frecuente en el lenguaje bíblico [2], la palabra *carne* designa la naturaleza humana completa, o sea, el *hombre.* La expresión de San Juan equivale, pues, exactamente, a ésta: *El Verbo se hizo hombre.*

23. B) **Explicación real.** El misterio de la encarnación consiste realmente en *la unión de la naturaleza humana con la divina en la persona del Verbo.*

[1] Cf. *Adversus haereses* III 19,1: MG 7,939.
[2] Cf. v.gr., Gen 6,12; Deut 5,26; Lc 3,6; Rom 3,20, etc.

El concilio ecuménico de Calcedonia (año 451) definió solemnemente, contra los monofisitas, las líneas fundamentales del gran misterio en la siguiente forma:

«Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre con alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, *semejante en todo a nosotros menos en el pecado* (Hebr 4,15); engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y mismo Cristo, Hijo, Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis; no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de El nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres» (D 148) [3].

Este gran misterio puede considerarse desde dos puntos de vista: *activa* y *pasivamente:*

a) En sentido activo, la encarnación es la acción por la cual Dios formó una naturaleza humana, determinada y concreta, en el seno de la Santísima Virgen María y la elevó y la hizo subsistir, al mismo tiempo, en la persona divina del Verbo.

b) En sentido pasivo, como se la considera ordinariamente, la encarnación consiste en aquella admirable unión de la persona divina del Verbo con la naturaleza humana, por la cual el mismo Cristo, que es verdaderamente Dios, es también verdadero hombre.

2. Posibilidad de la encarnación

24. Contemplada desde el ángulo de la fe esta cuestión, no tiene sentido. La encarnación es un hecho; luego está fuera de toda duda que es posible. Pero, supuesta la revelación divina del gran misterio, la razón natural puede rebatir los argumentos de los herejes e incrédulos, demostrando, con argumentos filosóficos o naturales, que no hay inconveniente ni dificultad alguna para que pueda realizarse el misterio, ya que no repugna por parte de la naturaleza misma de las cosas, ni por parte del Verbo, ni por parte de las circunstancias. He aquí, brevemente expuestos, los argumentos correspondientes [4]:

a) No repugna por parte del misterio mismo, o sea, *por la naturaleza misma de las cosas.* Porque la esencia de la encarnación

[3] La sigla D significa Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* que recoge las enseñanzas oficiales de la Iglesia a través de los concilios y de los Sumos Pontífices.
[4] Cf. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica* vol.3 n.574.

consiste en que las dos naturalezas, íntegras e inconfusas, sean terminadas por el Verbo y subsistan en una persona divina. No hay en ello ninguna imposibilidad por la naturaleza misma de las cosas. Porque la subsistencia o el término por el cual una cosa se constituye en ser subsistente e incomunicable a otro, no pertenece a la esencia de la cosa. Por lo mismo, no hay inconveniente en que una subsistencia termine una doble naturaleza, como ocurre en Cristo, o en que varias subsistencias terminen una sola naturaleza, como ocurre en la Trinidad. Dos naturalezas no pueden ser informadas por una sola forma substancial, porque la forma substancial es la misma esencia o parte de la esencia, y no puede multiplicarse la naturaleza si no se multiplican las formas; pero la subsistencia, como realmente distinta de la esencia, afecta a la naturaleza de manera muy distinta que la forma.

b) No REPUGNA POR PARTE DEL VERBO DIVINO. Al asumir la naturaleza humana y hacerla subsistir en sí mismo e incomunicable a los demás, no experimenta el Verbo el menor cambio ni mutación. El cambio o mutación afecta únicamente a la naturaleza humana, que queda privada de la *personalidad humana* que hubiera tenido sin la unión hipostática, siendo substituida por la *personalidad divina* del Verbo. La encarnación no introduce ningún cambio ni mutación en Dios y es, por consiguiente, perfectamente posible por este capítulo.

c) No REPUGNA TAMPOCO POR PARTE DE LAS CIRCUNSTANCIAS. Ninguna de las circunstancias de la encarnación relativas al tiempo, lugar, Virgen María, etc., contiene nada que repugne a la naturaleza humana o al poder de Dios.

De estos argumentos se deduce con toda claridad que la razón humana no encuentra inconveniente alguno en la encarnación del Verbo y, por consiguiente, ha de reconocer que es perfectamente *posible* si Dios tiene la inmensa dignación y misericordia de quererla realizar.

CAPITULO I

Conveniencia, necesidad y motivo de la encarnación

La primera cuestión del tratado del *Verbo encarnado* en la *Suma Teológica* de Santo Tomás la dedica el Doctor Angélico a estudiar la conveniencia, necesidad y motivo de la encarnación. La divide en seis artículos, pero su doctrina puede agruparse en tres:

1.º Conveniencia de la encarnación	En sí misma	(a.1).
	En el tiempo en que se realizó	(a.5-6).
2.º Necesidad de la encarnación		(a.2).
3.º Motivo de la encarnación		(a.3-4).

Vamos, pues, a exponer su doctrina en los tres artículos siguientes.

ARTICULO I

Conveniencia de la encarnación

En este primer artículo examinaremos la conveniencia de la encarnación desde dos puntos de vista, a saber: considerada *en sí misma*, o sea, independientemente de las circunstancias que pudieran acompañarla (a.1), y con relación a la circunstancia del *tiempo* en que se realizó de hecho (a.5-6). Para proceder con toda claridad y precisión expondremos la doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Fue convenientísima la encarnación del Verbo considerada en sí misma (a.1).

25. Antes de pasar a la prueba de la conclusión es conveniente tener en cuenta algunos prenotandos. Helos aquí:

1.º SENTIDO DE LA CUESTIÓN. Afirmamos la conveniencia de la encarnación considerada en sí misma, o sea, prescindiendo del motivo o finalidad que con ella intentó Dios y teniendo en cuenta únicamente la naturaleza divina, ya que no puede hablarse de conveniencia por parte de la naturaleza humana, puesto que la encarnación la transciende infinitamente y no hay entre ambas la menor proporción o conveniencia que reclamara en modo alguno, directa ni indirectamente, la unión personal entre las dos.

2.º MODOS DE COMUNICARSE DIOS A LAS CRIATURAS. Dios puede comunicarse y se ha comunicado de hecho a las criaturas de tres maneras:

a) NATURALMENTE. En este sentido se comunica absolutamente a todos los seres creados. Dios está en todos ellos por *esencia*, *presencia* y *potencia* en virtud de su inmensidad. No existe ni puede existir ningún ser creado que no esté en esta forma *repleto de Dios*, aunque se trate de una piedra, de un alma en pecado mortal o del mismísimo demonio [1].

b) SOBRENATURALMENTE. En este sentido se comunica a todos los que poseen la gracia santificante, en este mundo o en el otro.

c) HIPOSTÁTICAMENTE, o sea, elevando a una criatura racional a la unión *personal* con la divinidad. Es el modo de comunicación más alto que puede darse, y en este sentido se comunicó únicamente a la humanidad de Cristo. En esto consiste el misterio de la encarnación.

Prueba de la conclusión:

La encarnación del Verbo, en sí misma considerada, fue convenientísima por dos razones principales:

1.ª POR LA NATURALEZA MISMA DE DIOS. A cada cosa le conviene aquello que le pertenece según su propia naturaleza (v. gr., al hombre, que es un ser racional, le conviene *razonar*). Dios es el

1 Cf. I 8,1-4.

Sumo Bien: luego le convendrá todo aquello que pertenece a la naturaleza del bien. Pero al bien le conviene, por su misma naturaleza, *difundirse* o comunicarse a los demás, como nos enseña la filosofía. Y como Dios es el *Sumo Bien*, le conviene comunicarse *en grado sumo*, o sea, asumiendo una naturaleza creada y elevándola a la unión *personal* con El, que es la suprema y máxima comunicación posible. Luego es evidente que la encarnación es convenientísima teniendo en cuenta la naturaleza misma de Dios [2].

2.ª PARA LA MANIFESTACIÓN DE LOS DIVINOS ATRIBUTOS. Como dice San Pablo, las cosas invisibles de Dios se manifiestan a través de las cosas creadas (cf. Rom 1,20). Ahora bien, la encarnación del Verbo nos da a conocer de modo admirable:

a) LA INFINITA BONDAD DE DIOS, que no despreció la debilidad de nuestra pobre naturaleza humana.

b) SU INFINITA MISERICORDIA, ya que pudo remediar nuestra miseria sin necesidad de tomarla sobre sí.

c) SU INFINITA JUSTICIA, que exigió hasta la última gota de la sangre de Cristo para el rescate de la humanidad pecadora.

d) SU INFINITA SABIDURÍA, que supo encontrar una solución admirable al difícil problema de concordar la misericordia con la justicia.

e) SU INFINITO PODER, ya que es imposible realizar una obra mayor que la encarnación del Verbo, que juntó en una sola persona lo finito con lo infinito, que distan entre sí infinitamente [3].

En la solución de las dificultades completa y redondea Santo Tomás la doctrina que acabamos de exponer. He aquí, en resumen, las dificultades con sus correspondientes soluciones:

DIFICULTAD. Dios es inmutable. Luego no conviene a su naturaleza el cambio de la encarnación.

RESPUESTA. La encarnación no introdujo cambio alguno en la naturaleza divina, sino sólo en la naturaleza humana de Cristo, que fue *elevada* a la unión personal con el Verbo. El cambio afectó únicamente a la naturaleza humana, no a la divina, que permaneció absolutamente inmutable (ad 1).

DIFICULTAD. Hay más distancia de Dios al hombre que de éste a un ser irracional. Luego así como no estaría bien que el hombre asumiera una naturaleza irracional (suponiendo que fuera posible), tampoco está bien que Dios asuma una naturaleza humana.

RESPUESTA. Al contrario: es sumamente conveniente a la divina bondad y misericordia asumir una naturaleza humana con el fin de salvar al hombre (ad 2). El poder de Dios se manifiesta, además, uniendo a lo que dista entre sí infinitamente.

[2] Cf. III 1,1. De este argumento no se sigue que la encarnación sea *necesaria*, o sea, que Dios tuviera obligación de encarnarse. Porque, siendo una comunicación *ad extra*—a la que el hombre no tenía derecho alguno—, es libérrima por parte de Dios. Se sigue únicamente que, si Dios decidía encarnarse, haría una cosa muy conveniente; pero de tal suerte, que, si no se hubiera encarnado, no se hubiera seguido ningún inconveniente *por parte de Dios*.

[3] Cf. III 1,1, argumento *sed contra*.

DIFICULTAD. No es conveniente que Dios, infinitamente santo, asuma la naturaleza humana manchada por el pecado.

RESPUESTA. Al asumir la naturaleza humana, Dios no asumió el pecado, sino únicamente sus flaquezas y penalidades, introducidas por la misma justicia divina en castigo del pecado (ad 3).

Cuando San Pablo dice que Cristo «se hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5,21), se refiere a que tomó sobre sí la *pena* debida por nuestros pecados, pero de ningún modo la misma culpa o pecado. Lo cual no sólo no es indecoroso, sino que pone de manifiesto, por modo admirable, la infinita bondad y misericordia de Dios.

DIFICULTAD. No dice bien a la inmensidad de Dios circunscribirse o encerrarse en la pequeñez de un niño recién nacido.

RESPUESTA. San Agustín responde admirablemente: «Dios es inmenso por su virtud y poder, no por su tamaño» (no tiene ninguno). Por eso la grandeza de su poder no encuentra estrechez alguna en un lugar estrecho. Así como la palabra del hombre, que es transeúnte, es oída por muchos y cada uno de los oyentes la oye por entero, así el Verbo de Dios, que es permanente, está por entero en todas partes a la vez (ad 4).

Conclusión 2.ª Fue convenientísima la encarnación del Verbo en el tiempo en que de hecho se realizó (a.5 y 6).

26. Vamos a establecer, ante todo, dos sencillos prenotandos:

1. SENTIDO DE LA CUESTIÓN. No podemos determinar *a priori* la conveniencia de la encarnación en tal o cual momento determinado. Porque, siendo todos ellos *posibles*, si Dios no la hubiera realizado en el momento escogido por nosotros, habría que decir que Dios había obrado inconvenientemente, lo cual es impío y blasfemo. La conveniencia de las obras de Dios no depende en modo alguno de las circunstancias extrínsecas en que se realizan. Siempre que Dios hace alguna cosa, la hace convenientemente. El papel del teólogo consiste únicamente en señalar las conveniencias y armonías de las obras de Dios en la forma y circunstancias con que El ha querido libérrimamente realizarlas. De esto tratamos aquí.

2. LA ENCARNACIÓN DEL VERBO PUDO HABERSE REALIZADO:

1.º Al principio del mundo, antes del pecado del hombre.
2.º En seguida después del pecado de Adán.
3.º Al fin de los tiempos.
4.º Cuando y como se realizó.

Vamos a ver cómo no hubiera sido conveniente realizarla en cualquiera de las tres primeras épocas y sí muy conveniente en la época en que se realizó:

1.º No hubiera sido conveniente al principio del mundo:

Porque no se da la medicina sino a los enfermos. El mismo Cristo nos dice en el Evangelio: «No tienen los sanos necesidad del médico, sino los enfermos», y «No he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,12-13).

2.° **Tampoco en seguida después del pecado de Adán:**

a) Para que el hombre—que pecó por soberbia—se humillara, reconociendo, por sus debilidades y flaquezas, la necesidad de un redentor.

b) Para ir pasando de lo imperfecto a lo perfecto: de la ley natural a la ley mosaica y de ésta a la evangélica.

c) Por la dignidad del Verbo encarnado, cuyo advenimiento fue conveniente que lo anunciaran una larga serie de profetas.

3.° **Tampoco al fin de los tiempos:**

a) Para que no se enfriara el fervor de la fe por la prolijidad de la espera.

b) Para que el hombre no fuera tentado de desesperación pensando que Dios le había abandonado definitivamente.

c) Para que Cristo apareciera como Salvador en los tres tiempos posibles: en el futuro (Antiguo Testamento), en el presente (al realizarse la encarnación) y en el pasado (hasta el fin de los tiempos).

4.° **Sino cuando y como se realizó:**

a) Por los inconvenientes de los otros tiempos.

b) Porque Dios todo lo dispone con su infinita sabiduría del modo más conveniente. Por eso dice San Pablo que Dios envió a su Hijo unigénito «al llegar la plenitud de los tiempos» (Gal 4,4).

ARTICULO II

Necesidad de la encarnación

27. Abordamos ahora una de las cuestiones más importantes del tratado del *Verbo encarnado:* si fue necesaria la encarnación presupuesto el pecado del hombre.

Para resolverla convenientemente es preciso tener en cuenta algunos prenotandos. Son éstos:

1.° Noción de necesario. Una cosa puede ser necesaria de dos modos:

a) En absoluto, o sea, imprescindiblemente (v.gr., el aire para respirar).

b) Relativamente, o sea, para mayor facilidad (v.gr., el automóvil para viajar).

Como se ve, la necesidad relativa coincide con una mayor o menor *conveniencia.* No se trata de verdadera o absoluta necesidad.

2.° La reparación del pecado del género humano puede concebirse de varias maneras:

a) Del todo gratuita y libre, o sea, condonando el pecado sin exigir ninguna reparación: «Te perdono», sin más.

b) Con alguna congrua reparación, fuera de las exigencias de la justicia, v.gr., pidiéndole al hombre, a cambio del perdón de sus pecados, ciertas obras de penitencia, mortificación, etc., realizadas con sus fuerzas *naturales.*

c) Con una reparación de justicia imperfecta, dándole primero Dios al hombre lo que le exige en retorno. De este género son nuestros méritos y satisfacciones realizadas *en estado de gracia,* que es un don sobrenatural recibido *gratuitamente* de Dios, con el cual podemos realmente *merecer* ante El. Este mérito establece una igualdad *proporcional* (no absoluta o estricta) entre lo debido y lo que se paga, pero no entre el ofensor y el ofendido.

d) Con una reparación de justicia estricta y perfecta que establezca la igualdad absoluta entre el ofensor y el ofendido y entre lo debido y lo que se paga.

Teniendo en cuenta estos prenotandos, vamos a establecer unas conclusiones en torno a la necesidad de la encarnación.

Conclusión 1.ª La encarnación del Verbo no fue absolutamente necesaria para la reparación del género humano, apartado de Dios por el pecado.

28. La razón es porque, hablando en absoluto, Dios hubiera podido perdonar el pecado del hombre por simple condonación gratuita o exigiéndole tan sólo una pequeña satisfacción *congrua* (v. gr., ciertas penitencias o mortificaciones) o una reparación de justicia imperfecta, como hemos dicho en el segundo prenotando [1]. Porque Dios es, a la vez, el ofendido y el Juez *supremo,* que no tiene sobre sí ningún superior a quien deba dar cuenta de sus actos. Los jueces humanos no son sino simples administradores de la justicia y, por lo mismo, no pueden condonar o dejar impunes los crímenes de los delincuentes. Pero Dios, supremo Juez, puede hacerlo, si quiere, sin hacer injuria a nadie y sin quebrantar los fueros de su infinita justicia, ya que, como explica profundísimamente Santo Tomás, la misericordia de Dios no contradice a su justicia, sino que es, por el contrario, su complemento y plenitud. He aquí sus palabras:

«Si Dios hubiera querido liberar al hombre del pecado sin exigirle satisfacción alguna, no hubiera obrado contra la justicia. No puede perdonar la culpa o la pena, sin cometer una injusticia, aquel juez que debe castigar la culpa cometida contra otro hombre, o contra el Estado, o contra un superior. Pero Dios no tiene superior, y El es el bien común y supremo de todo el universo. Por eso, si perdona el pecado, que tiene razón de ofensa únicamente para El, a nadie hace injuria; así como el hombre que perdona una ofensa *a él inferida* sin exigir satisfacción al ofensor, no comete injusticia alguna, sino que obra misericordiosamente. Por eso, el profeta David, pidiendo misericordia, decía: «Contra ti solo he pecado» (Ps 50,6); como si dijera: «Sin injusticia puedes perdonarme» [2].

[1] Cf. I 2 ad 2.
[2] III 46,2 ad 3.

Y en otro lugar había escrito el Angélico Doctor:

«Cuando Dios usa de misericordia, no obra contra su justicia, sino que hace algo que está por encima de la justicia; como el que diese de su peculio doscientos denarios a un acreedor a quien no debe más que ciento, tampoco obraría contra la justicia, sino que se portaría con liberalidad y misericordia. Otro tanto hace el que perdona las ofensas recibidas, y por esto el apóstol San Pablo llama «donación» al perdón: «Donaos (perdonaos) unos a otros como Cristo os donó» (Eph 4,32). Por donde se ve que la misericordia no destruye la justicia, sino que, al contrario, es su plenitud. Por eso dice el apóstol Santiago: «La misericordia aventaja al juicio» (Iac 2,13)» [3].

Conclusión 2.ª Para la reparación del género humano en plan de justicia estricta y perfecta fue absolutamente necesaria la encarnación del Verbo o de otra cualquiera de las divinas personas.

29. La razón es porque para una satisfacción condigna, según todo el rigor de la justicia estricta y perfecta, se requiere—como vimos en el segundo prenotando—no sólo la igualdad entre lo debido y lo pagado (que podría salvarse en la tercera de las hipótesis indicadas), sino también la igualdad entre el acreedor y el que satisface la deuda. Pero sólo el Verbo—u otra cualquiera de las personas divinas—puede reunir estas condiciones tomando carne humana. Luego, en este supuesto, la encarnación era absolutamente necesaria para la redención del género humano.

El pecado, en efecto, abrió entre Dios y los hombres un abismo infinito, imposible de rellenar por parte del hombre si Dios le exigía una reparación en justicia estricta. A lo sumo podría el hombre ofrecerle a Dios una reparación de justicia *imperfecta* (tercera hipótesis del segundo prenotando), recibiendo antes del mismo Dios lo que el hombre debería ofrecerle en reparación; o sea, pagando la deuda no con sus bienes *propios (ex propriis,* dicen los teólogos), sino con los bienes previamente recibidos de Dios *(ex acceptis)*. Sólo un Hombre-Dios podía salvar la distancia infinita entre Dios y nosotros y pagar la deuda *totalmente* y con bienes *propios*.

Conclusión 3.ª La encarnación del Verbo fue el modo más conveniente de redimir al hombre entre todos los modos posibles.

30. Para demostrarlo establece Santo Tomás una doble serie de razones: en orden a *promovernos* al bien y en orden a *apartarnos* del mal.

1.º EN ORDEN A PROMOVERNOS AL BIEN, la encarnación fue el modo más conveniente de redimir al hombre, porque:

a) EXCITA Y CORROBORA NUESTRA FE, porque es el mismo Dios quien nos habla y revela sus misterios (cf. Hebr 1,1).

b) AUMENTA NUESTRA ESPERANZA, al ver morir en la cruz al mismo Hijo de Dios con el fin de salvarnos a nosotros.

[3] I 21,3 ad 2.

c) AVIVA LA CARIDAD, porque «amor con amor se paga», y el amor de Dios a nosotros llega a su colmo al entregarnos a su Hijo Unigénito (Io 3,16).

d) NOS IMPULSA A OBRAR CON RECTITUD al darnos en Cristo el ejemplar y modelo perfectísimo de todas las virtudes. El mismo Dios nos enseña a practicar la virtud: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29).

e) NOS HACE PLENAMENTE PARTÍCIPES DE LA DIVINIDAD por la gracia santificante, que nos mereció Cristo, y nos hace verdaderos hijos de Dios (Rom 8,16). Con razón dice San Agustín que «Dios se hizo hombre para hacer al hombre Dios» [4], y en el prefacio de la Ascensión la Iglesia nos recuerda que Cristo «nos hace partícipes de su divinidad».

2.º EN ORDEN A APARTARNOS DEL MAL, la encarnación del Verbo:

a) NOS LIBERA DE LA ESCLAVITUD DE SATANÁS, porque Cristo venció al demonio y al pecado y nosotros podemos vencerles también en virtud de los méritos de Cristo. Además, la naturaleza humana es, por la encarnación del Verbo, más digna de veneración que la misma naturaleza angélica; con lo cual se nos quita la ocasión de la idolatría y veneración de los demonios, que son ángeles, aunque malos.

b) NOS DA UNA IDEA ELEVADÍSIMA DE LA DIGNIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA, santificada por la encarnación del Verbo, y con ello nos mueve eficazmente a no profanarla por el pecado, según aquello de San León: «Reconoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad y, hecho participante de la divina naturaleza, no quieras volver a la vileza de tu antigua condición» [5].

c) NOS QUITA LA PRESUNCIÓN, fuente de muchos pecados. Porque la encarnación del Verbo se verificó sin ningún mérito nuestro ni del mismo Cristo—como veremos en su lugar—; es pura gracia y misericordia de Dios, que nos enseña que nada tenemos por nosotros mismos, sino que todo lo hemos recibido de Dios.

d) NOS QUITA LA SOBERBIA, raíz de todos los pecados, al ver al Verbo de Dios dándonos el más grande y sublime ejemplo de humildad: «Se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo... y se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Phil 2,7-8).

c) NOS LIBERA DEL PECADO al aplicarnos la satisfacción que Cristo ofreció por nosotros. El hombre no podía satisfacer por sí mismo ni, mucho menos, por todo el género humano. Dios no debía ofrecer satisfacción alguna. La solución maravillosa fue juntar en Cristo las dos naturalezas, divina y humana, bajo una sola personalidad: la divina del Verbo. Por lo que dice hermosamente San León: «La debilidad es recibida por la fortaleza; la humildad, por la majestad. Para que, como convenía a nuestro remedio, el mismo y único mediador entre Dios y los hombres pudiese morir como hombre y resucitar como Dios. Si no fuese verdadero Dios, no nos traería el remedio; y si no fuera verdadero hombre, no nos hubiera dado ejemplo» [6].

Santo Tomás termina el artículo diciendo que, además de las indicadas, «hay otras muchas razones de la utilidad o conveniencia de la encarnación que sobrepasan la comprensión de la inteligencia humana» [7].

[4] SAN AGUSTÍN, Serm. 128, *de Nativitate Domini* (al. *de Temp.* 13).
[5] SAN LEÓN MAGNO, Serm. 21, *de Nativitate* (al. 20 c.3): ML 54,192.
[6] SAN LEÓN MAGNO, Serm. citado, c.2. [7] I 2c.

ARTICULO III

Motivo de la encarnación

31. He aquí una cuestión desconocida en la época patrística. Los Santos Padres dan todos por supuesto que el motivo de la encarnación fue la redención del género humano. Pero en el siglo XII el abad Ruperto la planteó por primera vez al preguntar «si el Verbo se hubiera encarnado aunque Adán no hubiera pecado». A partir de entonces se incorporó esta cuestión a la teología y fue resuelta de diversos modos en la forma que vamos a explicar.

1.º Sentido de la cuestión. No se trata de saber qué hubiera hecho Dios si no hubiera permitido el pecado del hombre. Todos admiten que, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios habría *podido* encarnarse, v.gr., para coronar con la unión hipostática la obra grandiosa de la creación. Se trata únicamente de averiguar si *en la presente economía*, o sea, presupuesto el pecado de Adán, el *motivo principal* de la encarnación es la redención del género humano o algún otro independiente de esta finalidad redentora. En otros términos: no tratamos de averiguar lo que Dios hubiera *podido* hacer en absoluto en otro orden de cosas, sino lo que *ha hecho* efectivamente *en virtud del presente decreto*, o sea, el motivo de la encarnación presupuestos la permisión y el hecho del pecado del hombre.

2.º Opiniones. Dos son las respuestas principales que han dado los teólogos a esta cuestión, que no está definida por la Iglesia y es, por consiguiente, de libre discusión entre las escuelas:

a) Algunos afirman que, aunque el hombre no hubiera pecado, el Verbo se hubiera encarnado por la excelencia misma de la encarnación, que vendría a coronar todas las obras exteriores de Dios. Así piensan—con algunos matices distintos—el abad Ruperto, San Alberto Magno y, sobre todo, Escoto y sus discípulos, a los que se une también San Francisco de Sales. Esta opinión no es imposible, ni siquiera inconveniente; pero sí menos probable que la siguiente.

b) Otros muchos creen que, en virtud del presente orden de cosas, la encarnación del Verbo se ordena de tal modo a la redención del hombre, que, si Adán no hubiera pecado, el Verbo no se hubiera encarnado. Así piensan Santo Tomás, San Buenaventura, Capreolo, el Ferrariense, Cayetano, Lesio, Vázquez, Valencia, Lugo, Salmanticenses, Billot y la mayor parte de los teólogos de todas las escuelas.

Esta opinión es mucho más probable que la anterior y es la que vamos a defender en las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª En el presente orden de cosas, o sea, en virtud del presente decreto de Dios, la encarnación del Verbo se ordenó de tal modo a la redención del género humano, que, si el hombre no hubiera pecado, el Verbo no se hubiera encarnado. (Sentencia más común y probable.)

32. Aunque—como hemos dicho—la sentencia opuesta no es *imposible, ni siquiera inconveniente,* sin embargo, esta conclusión es la más conforme a la Sagrada Escritura, a la tradición patrística, al magisterio de la Iglesia y a la razón teológica. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Ni una sola vez se nos dice en la Sagrada Escritura que el Verbo se habría encarnado aunque el hombre no hubiera pecado; y, en cambio, se nos dice muchas veces que el Verbo se encarnó para salvarnos del pecado. He aquí algunos textos del todo explícitos:

«El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos» (Mt 20,28).

«El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10).

«Tanto amó Dios al mundo, que le dio su Unigénito Hijo para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,16).

«Mas, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción» (Gal 4,4-5).

«Cierto es, y digno de ser por todos recibido, que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1,15).

«En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados» (1 Io 4,10).

No cabe hablar de manera más clara y explícita.

b) Los Santos Padres. Como ya hemos dicho, en la época patrística era unánime la opinión de que la finalidad redentora era el motivo primario de la encarnación. Recogemos a continuación algunos textos:

San Ireneo: «Si no hubiera hombres que salvar, nunca el Verbo se hubiera hecho carne. Y si no hubiera buscado la sangre de los justos, nunca el Señor hubiera tenido sangre» (R 254) [1].

Orígenes: «Si no existiera el pecado, no hubiera sido necesario que el Hijo de Dios se hiciera cordero, ni hubiera sido necesario degollarlo hecho ya carne, sino que hubiera permanecido como era al principio, Dios Verbo» (R 492).

San Atanasio: «Aunque no se hubiera creado ninguna obra, el Verbo de *Dios existía y el Verbo era Dios. Pero este mismo Verbo nunca se hubiera* hecho hombre si la necesidad del hombre no lo hubiera reclamado» (R 765).

San Juan Crisóstomo: «No hay otra causa de la encarnación sino ésta sola: nos vio derribados en tierra y que íbamos a perecer, oprimidos por la tiranía de la muerte, y se compadeció de nosotros» (R 1218).

[1] La sigla R significa Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, que recoge, como es sabido, una larga colección de textos de los Santos Padres.

San Agustín: «Si el hombre no hubiera perecido, el Hijo del hombre no hubiera venido. Y porque el hombre pereció, vino Dios hombre y se le halló hombre. Había perecido el hombre por su libre voluntad; vino Dios hombre por la gracia libertadora» (R 1517).

San León Magno: «Si el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, hubiera permanecido en el honor de su naturaleza y, engañado por la diabólica perfidia, no se hubiese desviado por la concupiscencia de la ley que se le impuso, el Creador del mundo no se hubiera hecho criatura, ni el sempiterno se hubiera hecho temporal, ni el Hijo de Dios, igual al Padre, hubiera asumido la forma de siervo y la semejanza de la carne de pecado» (R 2213).

Los textos de los Santos Padres son, pues, del todo claros y explícitos; podríamos multiplicarlos en abundancia.

c) El magisterio de la Iglesia. Como hemos dicho, la Iglesia no ha definido expresamente esta cuestión. Pero, de hecho, en los Símbolos de la fe se nos dice que el Hijo de Dios *descendió del cielo por nosotros y por nuestra salvación* (Credo de la misa). Claro que esto no excluye la posibilidad de que el Verbo se hubiera podido encarnar aunque el hombre no hubiera pecado; pero se nos dice que, *de hecho*, en la presente economía de la gracia, se encarnó para redimirnos del pecado.

Esta enseñanza de los *Símbolos* la ha repetido la Iglesia continuamente a través de los siglos. Para no citar sino un texto de nuestros mismos días, he aquí las palabras de Pío XII en su preciosa encíclica *Haurietis aquas*, del 15 de mayo de 1956 [2]:

«Los documentos legítimos de la fe católica, totalmente de acuerdo con las Sagradas Escrituras, nos aseguran que el Hijo de Dios tomó una naturaleza humana pasible y mortal *principalísimamente porque anhelaba ofrecer, pendiente de la cruz, un sacrificio cruento para consumar la obra de la salvación de los hombres*».

d) La razón teológica. Escuchemos el clarísimo razonamiento de Santo Tomás:

«Sobre esta cuestión han opinado algunos de diverso modo. Unos dicen que, aunque el hombre no hubiese pecado, se habría encarnado el Hijo de Dios. Otros opinan lo contrario, y parece que debe preferirse esta segunda sentencia.

La razón es porque aquellas cosas que dependen únicamente de la voluntad de Dios y que están por encima de todo cuanto se debe a las criaturas, no podemos conocerlas sino por la Sagrada Escritura, donde se nos revelan. Pero, como en todos los lugares de la Sagrada Escritura se nos dice que la razón de la encarnación es el pecado del primer hombre, es más conveniente decir que la obra de la encarnación fue ordenada por Dios para remedio del pecado, de suerte que, si el pecado no se hubiera producido, tampoco se hubiera encarnado el Verbo. Sin embargo, el poder de Dios no queda limitado por esto, ya que Dios hubiera podido encarnarse aunque el pecado no hubiera existido» [3].

[2] Cf. AAS (1956) p.324.
[3] III 1,3.

En la solución de las dificultades contesta el Doctor Angélico a las principales razones que pueden invocarse en favor de la opinión contraria. He aquí un resumen de las dificultades y sus respuestas.

Dificultad. Además de la redención de los pecados, pueden señalarse otras muchas causas a la encarnación. Luego igual se hubiera producido aunque el hombre no hubiera pecado.

Respuesta. Todas esas otras causas pertenecen y se ordenan al remedio del pecado. Luego no concluye el argumento (ad 1).

Dificultad. Siendo Dios infinitamente poderoso, debe manifestar su omnipotencia por un efecto infinito. Pero sólo por la encarnación manifiesta Dios su poder infinito al unir en una sola persona los dos extremos más distantes: Dios y el hombre, que es la última criatura salida de sus manos. Luego la perfección del universo reclamaría la encarnación del Verbo aunque el hombre no hubiera pecado.

Respuesta. En la creación del universo, sacándolo de la nada, ya manifiesta Dios suficientemente su poder infinito. Y para la perfección del universo es suficiente que las criaturas se ordenen naturalmente a Dios como último fin. El que una criatura se una a Dios en persona excede los límites de la perfección de la naturaleza (ad 2).

Dificultad. La naturaleza humana no aumentó por el pecado su capacidad para la gracia. Pero después del pecado es capaz de unirse personalmente a Dios; luego con mayor motivo lo era antes del pecado. Y como Dios no hubiera sustraído a la naturaleza humana ningún bien de la que era capaz, hay que concluir que el Verbo se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiera pecado.

Respuesta. En la naturaleza humana puede distinguirse una doble capacidad. Una según el orden de la potencia *natural*, y ésta siempre la llena Dios, dando a cada cosa todo lo que requiere su capacidad natural. Y otra según el orden del divino poder, a cuyo imperio obedecen todas las criaturas. A esta segunda pertenece la capacidad de la que venimos hablando: se trata de una capacidad *obediencial*. Pero Dios no siempre llena esta capacidad obediencial de la naturaleza; de otra suerte habría que decir que Dios no puede hacer en las criaturas más que lo que efectivamente hace, lo cual es falso, como hemos demostrado en otra parte [4].

Por lo demás, no hay inconveniente en que la naturaleza humana haya sido elevada a algo más grande después del pecado, porque Dios nunca permite los males sino para sacar después mayores bienes. Por eso dice San Pablo: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20); y en la bendición del cirio pascual exclama la Iglesia: «¡Oh feliz culpa que mereció tener tan grande Redentor!» (ad 3).

Dificultad. La predestinación de Dios es eterna. Pero dice San Pablo, hablando de Cristo, que «fue predestinado Hijo de

[4] Cf. I 25,5; 105,6.

Dios poderoso» (Rom 1,4). Luego aun sin el pecado del hombre se hubiera encarnado el Verbo, para que se cumpliera la predestinación eterna de Dios.

RESPUESTA. La predestinación presupone la presciencia de las cosas futuras. Por lo mismo, así como Dios predestina la salvación de algún hombre mediante la oración de algunos otros, así también predestinó la obra de la encarnación para el remedio del pecado del hombre (ad 4).

DIFICULTAD. El misterio de la encarnación le fue revelado al primer hombre, porque su matrimonio con Eva era símbolo, como dice San Pablo, de la unión de Cristo con su Iglesia (cf. Eph 5,32). Pero el hombre no tuvo presciencia de su caída, ni tampoco los ángeles, como prueba San Agustín. Luego, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios se hubiera encarnado.

RESPUESTA. No hay inconveniente que se le revele a uno un efecto sin revelarle la causa. Pudo, por consiguiente, recibir el primer hombre la revelación del misterio de la encarnación sin que supiera que se debería a su caída en el pecado. No todo aquel que conoce un efecto conoce también su causa (ad 5).

Conclusión 2.ª Aunque la encarnación del Verbo se ordenó de hecho a la redención del hombre, sin embargo, todas las cosas han sido ordenadas por Dios para gloria de Cristo como fin; principalmente el mismo hombre, mediante su redención del pecado.

33. Esta conclusión consta claramente por la Sagrada Escritura y la razón teológica y es admitida por todos los teólogos. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay innumerables testimonios. Ya el profeta Daniel anunciaba siglos antes, refiriéndose al Mesías:

«Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» (Dan 7,14).

En el Nuevo Testamento los textos son innumerables. He aquí algunos pocos:

«Por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre muertos y vivos» (Rom 14,9).

«Nadie, pues, se gloríe en los hombres, que todo es vuestro; ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas, ya el mundo, ya la vida, ya la muerte, ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro; y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor 3,21-23).

«El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por El y para El. El es antes que todo, y todo subsiste en El. El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (Col 1,13-20).

«Se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; *por lo cual* Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Phil 2,7-11).

La prueba escriturística no puede ser, como se ve, más clara y terminante.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Son muchas las razones que se pueden alegar. He aquí algunas de las más importantes:

1.ª El hombre es la parte principal del universo visible. Pero el Verbo, que en cuanto tal ya tenía la supremacía sobre todo lo creado, *conquistó* por su encarnación y redención un nuevo título para la supremacía sobre el hombre: el título de Salvador.

Esta razón resuelve el escrúpulo de los escotistas, que veían en la supremacía de Cristo proclamada por San Pablo (Col 1,13-20) la razón única de la encarnación. La encarnación *redentora* no disminuye esta supremacía, sino que la aumenta con un nuevo título: el de conquista. Sin la encarnación *redentora*, Cristo sería Rey del Universo por derecho natural, pero no por derecho de conquista.

2.ª Con la encarnación redentora, Cristo se constituyó vencedor glorioso de la muerte y del demonio, haciéndose Señor de la vida.

3.ª La predestinación de Cristo—como veremos en su lugar—es causa de la nuestra; luego todos los hombres se ordenan a Cristo como fin, y esto se verifica con ocasión del pecado.

4.ª Toda la gracia que se confiere al hombre redimido es gracia *de Cristo (gratia Christi)* y no sólo gracia *de Dios (gratia Dei)*, como la que tenía Adán antes del pecado. Luego es evidente que la obra de la redención se ordena a la gloria de Cristo además y por encima de la salvación del hombre.

En la obra de la encarnación pueden distinguirse, por consiguiente, tres fines diferentes, perfectamente coordinados entre sí:

a) El fin *inmediato* es la redención del género humano.

b) El fin *mediato* (o sea, el que se obtiene mediante el anterior) es la exaltación y gloria de Cristo Redentor.

c) El fin *último y absoluto* es la gloria de Dios, como en todas las operaciones exteriores de Dios.

34. **Aplicación mariológica.** Como la encarnación fue ordenada a la redención, síguese que la predestinación de María fue también hecha en orden a nuestra redención. La Virgen María fue predestinada para Madre del Redentor en cuanto tal. Este es el fundamento de la *corredención* mariana; lo exige así la inclusión de María en el *orden hipostático*, que—como veremos ampliamente en

su propio lugar—está constituido de una manera *absoluta* por Cristo, y de una manera *relativa* (pero con la relación esencial, indestructible, que hay entre una madre y su hijo) por la Virgen María. Hay entre ambos un *nexo ontológico*, exigido por la naturaleza misma de las cosas; porque la maternidad divina de María consiste en la relación *real* que dice al Verbo encarnado y, por lo mismo, está como incluida en el orden hipostático. Y como María fue predestinada para ser Madre de Cristo Redentor y fue asociada por El a su obra redentora, síguese que es verdaderamente la *Corredentora* de la humanidad con Cristo y por El. Esto no podría decirse si el motivo de la encarnación no fuera la redención del género humano. En este caso cambiaría por completo la perspectiva de la mariología.

Conclusión 3.ª El Verbo se encarnó para redimir todos los pecados de los hombres, pero principalmente el pecado original.

35. Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado.

PRIMERA PARTE: *El Verbo se encarnó para redimir todos los pecados de los hombres.*

Entendido en el sentido de que Cristo murió en la cruz no sólo para redimir a los predestinados, o a los fieles, o a los elegidos, sino para redimir a todos los hombres del mundo sin excepción, esta conclusión es *de fe*. Consta claramente por la Sagrada Escritura y por el magisterio de la Iglesia. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Recogemos algunos textos del todo claros y explícitos:

«Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21).

«Al día siguiente vio venir a Jesús y dijo: He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Io 1,29).

«Como por la transgresión de uno solo (Adán) llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo (Cristo) llega a todos la justificación de la vida» (Rom 5,18).

«Y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado» (1 Io 1,7).

«El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (1 Io 2,2).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia condenó como herético el error jansenista de que Cristo murió tan sólo por los predestinados (D 1096) o únicamente «por todos y solos los fieles» (D 1294), o por «los elegidos», como afirmaba Quesnel (D 1382).

SEGUNDA PARTE: *Pero principalmente el pecado original.*

Esta segunda parte no es de fe, pero es la opinión más común y probable. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás:

«Es cierto que Cristo vino al mundo no sólo para borrar el pecado original, que heredamos todos con la naturaleza humana, sino también para borrar todos los demás pecados que posteriormente cometemos. No queremos decir con esto que todos se borren de hecho, porque hay hombres que no quieren unirse a Cristo, según aquello de San Juan: «La luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz» (Io 3,19), sino que Cristo ofreció al Padre todo cuanto era necesario y suficiente para borrar todos los pecados.

Sin embargo, Cristo vino *principalmente* para borrar el pecado mayor, o sea, el que afectaba al mayor número de hombres. Porque es de saber que una cosa puede ser mayor que otra de dos modos: *intensiva* o *extensivamente*. El pecado es *intensivamente* tanto mayor cuanto más voluntario es; y en este sentido es mayor el pecado *actual* que el pecado *original*, ya que el actual tiene mucha mayor voluntariedad, puesto que lo cometemos nosotros, mientras que el original nos limitamos a heredarlo. *Extensivamente*, en cambio, el pecado original es mayor que el actual, puesto que afecta a todo el género humano, mientras que el actual sólo afecta al que lo comete. Y en este sentido hay que decir que Cristo vino *principalmente* a borrar el pecado original, ya que el bien de todo el mundo es mayor que el de un solo individuo» [5].

36. Nota sobre otras hipótesis posibles.

Los teólogos preguntan todavía qué hubiese ocurrido si sólo hubiera existido el pecado original, sin los pecados actuales, o sólo los actuales, sin el original. Suelen contestar que Cristo hubiera venido al mundo en el primer caso, porque subsistiría el *motivo principal* de la encarnación, que es la redención de *todo el mundo;* pero no en el segundo, ya que afectaría únicamente a individuos particulares. Suárez distingue: si fueran *pocos* los hombres que hubieran pecado actualmente, es probable que se hubieran quedado sin redención; pero si los pecadores fueran *la mayor parte* de los hombres, quizá se hubiera encarnado el Verbo para salvarles.

A nosotros nos parece que la mejor solución de estas cuestiones es no dar ninguna. Porque, siendo cosas hipotéticas que dependen de la libre determinación de Dios, y no proporcionándonos la Sagrada Escritura ningún dato positivo sobre ello, todo se reduce a cábalas y conjeturas enteramente desprovistas de todo fundamento serio.

CAPITULO II

Naturaleza de la encarnación

Llegamos ahora a la cuestión más profunda y difícil de todo el tratado de la encarnación: su naturaleza íntima, o sea, de qué modo se realizó la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona única y divina del Verbo.

[5] III 1,4. Hemos traducido con cierta libertad a fin de poner del todo en claro el pensamiento del Angélico Doctor a los no acostumbrados al lenguaje teológico *(N. del A.)*

Vamos a dividir nuestra exposición en tres artículos, siguiendo las huellas del Doctor Angélico [1]:

1. La unión en sí misma.
2. La persona asumente.
3. La naturaleza asumida.

ARTICULO I

LA UNIÓN DE LAS DOS NATURALEZAS EN LA PERSONA DIVINA DEL VERBO

Esta cuestión plantea gran cantidad de problemas, que vamos a examinar con la máxima extensión que nos permite el marco de nuestra obra. Imposible exponer con todo detalle los doce largos artículos que le dedica Santo Tomás y las múltiples teorías de las diferentes escuelas teológicas en torno, principalmente, al constitutivo metafísico de la persona. Nos limitaremos a exponer con toda claridad y precisión la *doctrina católica* en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª La unión del Verbo divino con la naturaleza humana de Cristo no se realizó fundiéndose las dos naturalezas en una sola, sino que, después de la unión, las dos naturalezas permanecieron perfectamente íntegras e inconfusas. (De fe divina, expresamente definida.)

37. Antes de proceder a su demostración es conveniente precisar el *concepto de naturaleza*, el verdadero *sentido de la conclusión* y los principales *errores y herejías* que se han presentado contra ella.

1. CONCEPTO DE NATURALEZA. Por *naturaleza* (en griego φύσις y también οὐσία) se entiende en filosofía *la esencia de una cosa en cuanto sujeto de las operaciones que le son propias.* Responde a la pregunta *¿qué cosa es esto?*, a la que se contesta: una piedra, un animal, un hombre. La respuesta indica la *naturaleza* de la cosa en cuestión, que la constituye en una determinada especie distinta de todas las demás.

No hay que confundir el concepto de *naturaleza* con el de *persona;* son dos cosas completamente distintas. La *naturaleza*, como acabamos de ver, responde a la pregunta *¿qué cosa es esto?*, señalando la *esencia* de esa cosa, que la constituye en una determinada especie. La *persona*, en cambio, responde a la pregunta *¿quién es éste?*, y señala el *sujeto* (Juan, Pedro, Pablo) que realiza operaciones *mediante* su naturaleza racional (su humanidad). La *persona* se refiere siempre a una naturaleza intelectual o *racional* (Dios, el hombre o el ángel), de la que señala el *sujeto concreto* (Dios Padre, Juan, Pedro, Gabriel, Rafael). La simple *naturaleza*, en cambio, puede referirse a seres intelectuales o racionales (Dios, un hombre, un ángel) o irracionales (un caballo, un perro) o incluso inanimados

[1] Cf. III q.2-6.

(una piedra). La naturaleza designa a *la cosa;* la persona designa al *yo*.

Es imposible entender el verdadero alcance del dogma católico si no se tienen en cuenta estas nociones elementales. La fe nos enseña—como vamos a explicar en seguida—que en Cristo hay *dos naturalezas* perfectamente distintas, la divina y la humana: es *Dios y hombre* verdadero. Pero no hay en El más que *una sola persona*, un solo *yo*: la *persona divina* del Verbo, el *yo divino* del Hijo de Dios.

2. SENTIDO DE LA CONCLUSIÓN. Como acabamos de decir, el dogma católico nos enseña que en Cristo hay *una sola persona divina*—la del Verbo—en *dos naturalezas* distintas: divina y humana. Prescindiendo ahora de la personalidad divina—de la que hablaremos más tarde—, afirmamos en la presente conclusión que las dos naturalezas que hay en Cristo—la divina y la humana—no se *fusionaron* entre sí para constituir una sola u otra tercera, sino que, después de la unión, permanecieron perfectamente *distintas entre sí*, o sea, íntegras e inconfusas como si no se hubiera realizado la unión de ambas con la persona divina del Verbo.

3. ERRORES Y HEREJÍAS. Contra la doctrina católica recogida en la conclusión se alzó el llamado *monofisismo*, que, aunque presentó formas muy variadas, tuvo por principal inspirador a Eutiques († después del año 454), archimandrita o abad de su monasterio de Constantinopla, quien, reaccionando exageradamente contra la herejía de Nestorio—que, como veremos, afirmaba la existencia de *dos personas* en Cristo—, cayó en el extremo contrario al afirmar la fusión de la naturaleza humana con la divina y, por lo mismo, la existencia de *una sola naturaleza* en Cristo (μία φύσις). Así como una gota de vinagre arrojada al mar toma la naturaleza de éste, la naturaleza humana de Cristo se diluyó en el mar de la divina, y, por lo mismo, después de la unión las dos naturalezas quedaron convertidas en una sola: la divina.

Entre las diversas ramificaciones del monofisismo destaca la de los que afirmaban que de la unión de las dos naturalezas en Cristo resultó una nueva y tercera *naturaleza mixta*, que abarcaba en sí la divina y la humana. Otros decían que la divinidad y la humanidad de Cristo, sin cambiar en sí mismas, formaban una sola naturaleza «compuesta», de manera semejante a como el cuerpo y el alma juntos forman la naturaleza del hombre.

Prueba de la conclusión:

La doctrina de la conclusión es un *dogma de fe* que vamos a probar por los lugares teológicos tradicionales:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Consta claramente en la Sagrada Escritura que Cristo es verdadero *Dios* y verdadero *hombre;* lo cual no podría ser si no existieran en El las dos naturalezas, divina y

humana, íntegras y perfectas. He aquí, por vía de ejemplo, algunos textos inequívocos:

DIVINIDAD. «En verdad os digo: Antes que Abraham naciese, era yo» (Io 8,58).

«Yo y el Padre somos una sola cosa» (Io 10,30).

«Y el pontífice le dijo: «Te conjuro por Dios vivo que nos digas si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios». Díjole Jesús: «Tú lo has dicho» (Mt 26,63-64).

HUMANIDAD. «Jesús *crecía* en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,52). El evangelio nos dice, además, que Jesús «tuvo hambre» (Mt 4,2) y «sed» (Io 19,28); que «durmió» (Mt 8,24); que se sintió «cansado del camino» (Io 4,6); que «lloró» ante el sepulcro de Lázaro (Io 11,35) y a la vista de Jerusalén (Lc 19,41); que sintió una «tristeza mortal» (Mt 26,37-38), y, finalmente, que «murió» en la cruz (Lc 23,46). Todo esto hubiese sido imposible si no hubiese tenido una naturaleza humana, o sea, si no hubiera sido verdaderamente *hombre.*

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha definido expresamente esta verdad en diversas ocasiones, principalmente en el concilio de Calcedonia, celebrado el año 451 contra Eutiques bajo el pontificado del gran San León Magno. He aquí el texto de la declaración dogmática:

«Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos... que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo, Hijo, Señor unigénito, en *dos naturalezas,* sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo *en una sola persona y en una sola hipóstasis,* no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo» (D 148) [2].

En el *Símbolo del concilio de Toledo* del año 447 se dice expresamente:

«Si alguno dijere o creyere que la divinidad y la carne son en Cristo una sola naturaleza, sea anatema» (D 33).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Tratándose de un misterio estrictamente *sobrenatural,* la razón humana no puede demostrar su existencia (sería absurdo y contradictorio: ya no sería *sobrenatural);* pero, una vez revelado por Dios, puede explicar el misterio, demostrando, al menos, que no hay nada en él que sea contrario a la recta razón.

Santo Tomás expone el argumento de razón en un artículo de sublime elevación metafísica [3]. Al lector no iniciado en filosofía le resultarán más fáciles los argumentos indirectos con que se rechazan las herejías contrarias:

1.º Si la unión de las dos naturalezas se hubiera realizado fundiéndose en la divina—como quería Eutiques—, Cristo no sería

² Pío XII explicó ampliamente esta doctrina en su encíclica *Sempiternus Rex,* publicada con motivo del decimoquinto centenario del concilio de Calcedonia (cf. AAS 43 [1951] 632-644).

³ Cf. III 2,1.

verdadero hombre y, por lo mismo, no hubiera podido ofrecer a Dios el sacrificio redentor en nombre y representación de toda la humanidad caída. Pero es de fe que lo ofreció. Luego la afirmación de Eutiques es completamente falsa y herética.

2.º Si de la unión hubiera resultado otra nueva y tercera *naturaleza mixta*—como afirmaban otros monofisitas—, Cristo no sería ni Dios ni hombre, sino otra tercera cosa distinta de las dos.

3.º Tampoco puede admitirse el que ambas naturalezas formaran una sola naturaleza «compuesta»—como enseñaban otros monofisitas—, porque para ello sería menester que la divinidad hiciera el papel de forma substancial de la humanidad (de manera semejante a como el alma humana informa el cuerpo para formar al hombre), y es imposible que la naturaleza divina sea *forma* de algún cuerpo, ya que—entre otras razones—la forma es una *parte* de ese cuerpo y, por lo mismo, algo parcial, imperfecto, incompleto, incompatible—por tanto—con una naturaleza infinitamente perfecta.

Escuchemos a Karl Adam explicando los absurdos filosóficos del monofisismo en cualquiera de sus versiones [4]:

«El monofisismo es metafísicamente imposible, porque ataca la idea misma de Dios, su infinitud y su inmutabilidad. Una naturaleza finita puede, ciertamente, recibir su subsistencia, su personalidad, de una persona infinita; pero no puede jamás confundirse en una sola cosa con la naturaleza divina. Lo finito no puede jamás disolverse en lo infinito o confundirse con él si lo infinito ha de seguir siendo infinito. Se hallan aquí frente a frente dos categorías del ser que no pueden absolutamente compararse. Un cero no puede, por ninguna operación, convertirse en una unidad. Ese cero es la humanidad de Jesús como magnitud contingente y creada frente al ser absoluto de Dios.

Mas también la teoría moderada de Severo de Antioquía destruye el concepto de Dios. El antioqueno suponía que, conforme a la analogía del alma humana en el cuerpo, la divinidad en Cristo era el principio formal, la forma substancial de la humanidad de Jesús. Por este hecho, la humanidad no habría seguido siendo ya pura humanidad, sino deihumanidad, otra naturaleza específicamente nueva. Pero también esta teoría es metafísica*mente imposible, porque Dios, ser infinito, no puede jamás ser forma subs*tancial de una naturaleza finita, al modo, por ejemplo, como el alma es la forma de nuestro cuerpo. Lo infinito sobrepasa las fronteras de lo finito. En la línea del ser, lo finito y lo infinito no tienen punto común alguno. De ahí la imposibilidad de que la divinidad forme con la humanidad una tercera naturaleza, ya que con ello se negaría la diferencia entre lo infinito y lo finito. Ambos componentes de la nueva naturaleza mixta habrían de pertenecer a la nueva categoría del ser, y, por tanto, o lo infinito tendría que hacerse finito, o lo finito se transformaría en infinito...

La humanidad y la divinidad en Cristo son substancias completas; el cuerpo y el alma del hombre, por el contrario, son substancias incompletas. La divinidad y la humanidad no pueden tampoco formar nunca entre sí una tercera naturaleza común. Por el contrario, la unión del alma y del cuerpo crea una naturaleza única. Además, el alma es la forma substancial del cuerpo. La naturaleza divina, en cambio, como infinita, no puede ser nunca forma substancial de una naturaleza finita. Finalmente, el cuerpo

⁴ KARL ADAM, *El Cristo de nuestra fe* (Barcelona 1958) p.291-293.

y el alma, justamente por eso, son también partes reales del compuesto humano. La divinidad y la humanidad, empero, de Cristo no pueden ser nunca consideradas como partes del Dios-hombre, porque la divinidad no puede realmente ser nunca una parte de nada».

Estas son las razones fundamentales que hacen imposible el monofisismo en cualquiera de sus formas y que vienen a confirmar—al menos indirecta o negativamente—el dogma católico, que salva todos estos inconvenientes al enseñar que las dos naturalezas —divina y humana—permanecieron en Cristo, después de la unión, perfectamente íntegras e inconfusas; con lo cual Cristo es, a la vez, verdadero Dios y verdadero hombre.

Conclusión 2.ª La unión de las dos naturalezas en Cristo se realizó en la persona divina del Verbo; y, por lo mismo, no hay en Cristo más que una sola persona, no humana, sino divina. (De fe divina, expresamente definida.)

38. Ante todo vamos a recordar el *concepto de persona*, el verdadero *sentido de la cuestión* y los *errores y herejías* contrarios al dogma católico.

1. Concepto de persona. Como ya dijimos en los prenotandos de la conclusión anterior, la *persona* (πρόσωπον) designa al sujeto (subiectum *quod* de los escolásticos) que realiza operaciones mediante su naturaleza *racional* (subiectum *quo*). Es clásica la definición de Boecio: *Substancia individual de naturaleza racional*, que conviene explicar un poco:

a) Substancia, o sea, un ser subsistente por sí mismo, a diferencia de los accidentes (color, tamaño, figura, etc.), que necesitan apoyarse en una substancia, a la que modifican accidentalmente (dándole tal color, figura, tamaño, etc.).

b) Individual, o sea, completa en sí misma e *incomunicable* a los demás. *Todos los individuos de una misma especie comunican en una misma naturaleza* común (v.gr., todos los hombres del mundo son *hombres*, tienen la naturaleza *humana); pero* una *persona individual* es *única* en el mundo, no puede multiplicarse la propia personalidad (no puede haber dos personas que tengan el mismo *yo*, que sean *la misma persona)*. La persona es siempre *única* e *incomunicable* a cualquier otra.

c) De naturaleza racional. La *persona* no puede darse más que en una naturaleza *racional*, *intelectual*. Sólo Dios, los ángeles o los hombres son *personas;* no los seres irracionales o inanimados (animales o cosas).

Los teólogos suelen usar indistintamente las palabras *persona*, *supuesto* o *hipóstasis* (ὑπόστασις), aunque en los primeros siglos de la Iglesia se empleó alguna vez esta última expresión para designar la simple naturaleza. Por eso, en el lenguaje teológico, para designar la unión realizada entre las dos naturalezas de Cristo con la persona del Verbo, se usan indistintamente las expresiones unión *personal*, o en un solo *supuesto*, o unión *hipostática*.

2. Sentido de la cuestión. Es un hecho—como vimos en la conclusión anterior—que en Cristo hay dos naturalezas, divina y humana, perfectamente distintas e inconfusas entre sí. Vamos a ver ahora de qué manera se unieron esas dos naturalezas en la persona divina del Verbo para formar en Cristo una sola persona, no humana, sino divina.

3. Errores y herejías. Los principales errores y herejías en torno a la cuestión que nos ocupa son los siguientes:

1.º *Diodoro de Tarso* († 392) enseñó que en Cristo hay dos naturalezas y una sola persona. Pero confundió los conceptos de ambas cosas y afirmó que en Cristo había que distinguir al Hijo de Dios del hijo de David. El Hijo de Dios *habitaba* en el hijo de David, pero sin constituir con él un solo yo. La Virgen María fue madre del hijo de David, pero no del Hijo de Dios.

2.º *Teodoro de Mopsuestia* († 428) admite también dos naturalezas y una sola persona. Pero la humanidad de Cristo no subsiste en el Verbo, sino que éste *inhabita* en ella como en un hijo *adoptivo*. María es por *naturaleza* madre de Cristo *hombre*, y sólo *por relación* madre de Dios.

3.º *Nestorio*, monje en Antioquía y más tarde patriarca de Constantinopla († 451), fue el principal inspirador de la herejía. Aunque empleó con frecuencia un lenguaje ambiguo y confuso, las líneas fundamentales de su pensamiento parecen ser las siguientes:

a) En Cristo no solamente hay *dos naturalezas*, sino también *dos personas* perfectamente distintas: la divina y la humana.
b) Cristo en cuanto hombre es una *persona humana;* en cuanto tal no es Dios, sino únicamente *portador de Dios* (teóforo).
c) La Virgen María fue madre de Cristo hombre (χριστοτόκος), pero no madre de Dios (θεοτόκος).

Estas viejas herejías fueron resucitadas en diversas formas a través de los siglos por multitud de herejes, racionalistas e incrédulos. Pero, en el fondo, vienen a reducirse todas al nestorianismo más o menos disfrazado.

Vamos a exponer ahora la prueba de la conclusión por los lugares teológicos tradicionales.

Prueba de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. En la Sagrada Escritura no sólo se nos habla de las *dos naturalezas* de Cristo—como vimos en la conclusión anterior—, sino que se nos dice clara y expresamente que *el Hijo de Dios* se hizo carne, nació, padeció, murió, etc., y que Jesús hombre *es Dios*. Lo que se dice de Dios se dice del hombre, y lo que se dice del hombre se dice de Dios. Lo cual quiere decir que las dos naturalezas estaban unidas en la *persona única del Hijo de Dios*, o sea, del Verbo divino. He aquí algunos de los textos más claros y expresivos:

«*Y el Verbo* se hizo *carne y habitó* entre nosotros, y *hemos visto* su gloria, gloria como de *Unigénito del Padre*, lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14).

«Nadie sube al cielo sino el que *bajó del cielo*, el *Hijo del hombre*, que está en el cielo» (Io 3,13).

«De quienes (los israelitas), *según la carne*, procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, *Dios bendito* por los siglos. Amén» (Rom 9,5).

«Mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a *su Hijo, nacido de mujer*, nacido bajo la Ley» (Gal 4,4).

«... con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran *Dios y Salvador* nuestro, Cristo Jesús, que *se entregó* por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad» (Tit 2,13-14).

b) Los Santos Padres: Son innumerables los textos de los Santos Padres relativos a la cuestión que nos ocupa. Recogemos unos pocos por vía de ejemplo [5]:

San Efrén: «El mismo Dios, que es impasible, fue pasible e impasible. No fue clavado a la cruz solamente el cuerpo, sino que fue crucificado Dios hombre. El que clamó en alta voz y expiró, el que tuvo su costado perforado por la lanza, ese mismo es el Dios escondido» (R 709).

San Hilario: «Esta es la verdadera fe de la humana felicidad: proclamar a Dios y al hombre, confesar al Verbo y a la carne; ni ignorar que Dios sea hombre, ni desconocer que la carne sea el Verbo» (R 873).

San Gregorio Nazianceno: «Si alguno no cree que Santa María es madre de Dios, está fuera de la divinidad. Si alguno dijere que Cristo pasó por la Virgen como el agua por un canal, pero que no fue formado en ella de un modo a la vez divino y humano: divino, porque se hizo sin varón, y humano, porque fue concebido según las leyes acostumbradas, es un ateo. Si alguno dice que fue formado el hombre y después entró en él Dios, debe ser condenado; porque esto no es engendrar a Dios, sino fuga de generación...» (R 1017).

San Epifanio: «No tenemos dos Cristos ni dos reyes Hijos de Dios, sino el mismo Dios y el mismo hombre. No porque el Verbo habitó en el hombre, sino porque todo él se hizo hombre... *Verbum caro factum est*» (R 1110).

San Juan Crisóstomo: «Dios y hombre, Cristo. Dios por la impasibilidad, hombre por la pasión. Un solo Hijo, un solo Señor...» (R 1227).

San Jerónimo: «La gloria del Salvador es el patíbulo triunfante. Se le crucifica como hombre, se le glorifica como Dios... Decimos esto no porque creamos que uno es el Dios y otro es el hombre y hagamos dos personas en el solo Hijo de Dios, como calumnia la nueva herejía; sino que uno y el mismo Hijo de Dios es también el hijo del hombre» (R 1354).

San Agustín: «El mismo que es Dios es hombre, y el mismo que es hombre es Dios, no por confusión de la naturaleza, sino por la unidad de la persona» (R 1518).

c) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia profesó siempre, desde los tiempos apostólicos, la doctrina que hemos recogido en la conclusión, como consta claramente en multitud de *Símbolos de la fe* [6]. Pero fue en el concilio de Efeso, celebrado el año 431 bajo

[5] Puede verse una larga serie en el *Enchiridion Patristicum* de Rouet de Journel.

[6] Cf. D 13 16 18 40 54 86 282-287, etc.

el pontificado de San Celestino I, donde se condenó en bloque la doctrina de Nestorio y se proclamó la *personalidad única y divina de Cristo* bajo las dos naturalezas, y, por consiguiente, la *maternidad divina de María*. El gran campeón de la fe fue San Cirilo, patriarca de Alejandría, que intentó varias veces convencer a Nestorio para que retractara sus errores, y, en vista de su obstinación, provocó la reunión del concilio para condenarlos solemnemente. El pueblo cristiano de Efeso, que aguardaba fuera del templo el resultado de las deliberaciones de los obispos reunidos en concilio, al enterarse de la proclamación de la maternidad divina de María, prorrumpió en grandes vítores y aplausos y acompañó a los obispos por las calles de la ciudad con antorchas encendidas en medio de un entusiasmo indescriptible.

He aquí el texto principal de la carta segunda de San Cirilo a Nestorio, que fue leída y aprobada en la sesión I del concilio de Efeso:

«No decimos que la naturaleza del Verbo, transformada, se hizo carne; ni tampoco que se transmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; afirmamos, más bien, que el Verbo, habiendo unido consigo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado Hijo del hombre, no por sola voluntad o por la sola asunción de la persona. Y aunque las naturalezas sean diversas, juntándose en verdadera unión, hicieron un solo Cristo e Hijo; no porque la diferencia de naturalezas fuese suprimida por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad, por misteriosa e inefable unión en una sola persona, constituyeron un solo Jesucristo e Hijo. Porque no nació primeramente un hombre cualquiera de la Virgen Santísima, sobre el cual descendiera después el Verbo, sino que, unido a la carne en el mismo seno materno, se dice engendrado según la carne, en cuanto que vindicó para sí como propia la generación de su carne... Por eso (los Santos Padres) no dudaron en llamar Madre de Dios a la Santísima Virgen» (D 111a).

Hay que citar, además, los doce famosos *anatematismos* de San Cirilo que reflejan la doctrina que triunfó plenamente en Efeso [7]. He aquí los más importantes:

«Si alguno no confiesa que Dios es verdaderamente el Emmanuel y que por eso la Santa Virgen es *Madre de Dios*, pues dio a luz según la carne al Verbo de Dios hecho carne, sea anatema» (D 113).

«Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios Padre se unió a la carne según hipóstasis y que Cristo es uno con su propia carne, a saber, que es Dios y hombre al mismo tiempo, sea anatema» (D 114).

«Si alguno distribuye entre *dos personas o hipóstasis* las expresiones contenidas en los escritos apostólicos o evangélicos, o dichas sobre Cristo por los santos, o por el propio Cristo hablando de sí mismo; y unas las acomoda al *hombre* entendiéndolo aparte del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, las atribuye al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema» (D 116).

[7] Cf. D 113-124. El concilio de Efeso no definió expresamente estos anatematismos, limitándose a condenar en bloque la doctrina de Nestorio. Pero el concilio II de Constantinopla (quinto de los ecuménicos), celebrado el año 553 bajo el pontificado del papa Vigilio, alabó e hizo suyos *en una fórmula dogmática* los doce anatematismos de San Cirilo, considerándolos como parte de las *Actas del concilio de Efeso* (cf D 226). Tienen, pues, verdadero valor dogmático.

«Si alguno se atreve a decir que Cristo es hombre *teóforo* o portador de Dios, y no, más bien, Dios verdadero, como hijo único y natural, por cuanto el Verbo se hizo carne y *participó* de modo semejante a nosotros *en la carne y en la sangre* (Hebr 2,14), sea anatema» (D 117).

«Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne y fue crucificado en la carne y gustó de la muerte en la carne, y que fue hecho *primogénito de entre los muertos* (Col 1,18), así como es vida y vivificador como Dios, sea anatema» (D 124).

En el año 451, o sea, veinte años más tarde del concilio de Efeso, se celebró—como ya vimos—el concilio de Calcedonia, donde se condenó la doctrina de Eutiques. En él se definió solemnemente que en Cristo hay *dos naturalezas* en *una sola persona y en una sola hipóstasis* (D 148). Hemos recogido el texto de la declaración dogmática en la conclusión anterior.

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás explica admirablemente en la *Suma Teológica* la razón por la cual la unión del Verbo con la naturaleza humana tuvo que realizarse en la persona del Verbo [8]. Pero, como su altísimo razonamiento sería muy difícil de captar por los lectores no iniciados en filosofía, recogemos aquí otros más claros y sencillos que expone en su *Suma contra los gentiles* [9]. Helos aquí:

1.º «Todo lo que se *hace* algo *es* verdaderamente aquello que se ha hecho, como lo que se hace hombre es hombre y lo que se hace blanco es blanco. Ahora bien, el Verbo de Dios se hizo hombre, como nos enseña la fe; luego el Verbo de Dios *es* hombre. Pero de dos que difieran en *persona*, hipóstasis o supuesto, es imposible que lo que se predica de uno se pueda también predicar del otro. Y así, en modo alguno puede decirse que Sócrates sea Platón o cualquiera otra persona distinta de Sócrates. Por tanto, si el Verbo *se hizo carne*, o sea, *hombre*, como atestigua la fe, es imposible que el Verbo de Dios y aquel hombre sean dos personas, o dos hipóstasis, o dos supuestos». Hay que concluir, por lo tanto, que la unión del Verbo con aquel hombre se hizo en una sola persona.

2.º Los pronombres demostrativos se refieren a la *persona*, o hipóstasis, o supuesto; pues nadie dirá: «Yo corro», si es otro el que corre. Ahora bien: aquel hombre llamado Jesús dice de sí mismo: «Antes que Abraham naciera, existo *yo*» (Io 8,58), y también: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Io 10,30), y otras muchas afirmaciones que evidentemente pertenecen a la divinidad del Verbo de Dios. Es, por tanto, manifiesto que la *persona* o hipóstasis de aquel *hombre* que habla es la misma persona o hipóstasis del hijo de Dios».

Recogemos a continuación, en forma brevísima, los restantes artículos de la cuestión de la *Suma Teológica* que estamos examinando [10]:

[8] Cf. III 2,2.
[9] Cf. l.4 c.34.
[10] Cf. III 2,3-12.

1.º La unión del Verbo divino con la humanidad de Cristo es hipostática, esto es, se hizo en el mismo «supuesto» o «hipóstasis» del Verbo.

39. Santo Tomás dedica un artículo a esta cuestión para deshacer el error de los que, ignorando la identidad entre *persona, supuesto* e *hipóstasis* en una naturaleza racional, dijeron que la unión del Verbo con la naturaleza humana de Cristo se había realizado en la *persona*, pero no en el *supuesto* o *hipóstasis* del Verbo; de donde concluían que en Cristo había una sola persona, pero dos supuestos o hipóstasis, uno divino y otro humano, lo cual es herético (a.3).

2.º La persona de Cristo puede denominarse, en cierto modo, persona compuesta.

40. Porque, aunque en sí misma es simplicísima—es el Verbo mismo de Dios—, por razón de su unión con la humanidad puede decirse *compuesta*, en cuanto que subsiste *en dos naturalezas* distintas (a.4).

3.º La humanidad de Cristo consta de alma y cuerpo, como la nuestra.

41. Porque Cristo es verdadero hombre, en todo igual a nosotros menos en el pecado (cf. Hebr 2,17). Decir lo contrario sería herético, puesto que destruiría la verdad de la encarnación (a.5).

4.º La humanidad de Cristo fue unida al Verbo divino substancialmente, no accidentalmente.

42. Porque el Verbo no se *revistió* de la humanidad, sino que *se hizo* verdaderamente hombre, como nos enseña la fe: «Y el Verbo *se hizo carne* y habitó entre nosotros» (Io 1,14) (a.6).

5.º Aunque la persona de Cristo es increada—es el mismo Verbo divino—, la unión de las dos naturalezas en Cristo es una realidad creada.

43. Porque esa unión no existió desde toda la eternidad, sino que empezó en el momento de la encarnación. Y ella no introdujo ningún cambio ni mutación en el Verbo—que es, de suyo, inmutable—, sino únicamente en la humanidad de Cristo, que empezó a existir unida hipostáticamente al Verbo (a.7).

6.º No es lo mismo unión que asunción.

44. Puede decirse indistintamente que la naturaleza humana está *unida* a la divina, o la divina a la humana; pero no puede decirse que la naturaleza humana *asumió* la naturaleza divina, sino al revés: la naturaleza divina asumió la humana en la persona del Verbo (a.8).

7.º La unión de las dos naturalezas en Cristo es la máxima unión que puede darse por parte de aquello en que se unen, pero no por parte de las dos cosas que se unen.

45. Porque las dos naturalezas de Cristo se unen en la persona divina del Verbo, lo que establece la unión más íntima y profunda

que puede darse: la unión en unidad de persona. Pero por parte de las dos cosas que se unen no es la máxima unión, puesto que la naturaleza humana y la divina distan infinitamente entre sí (a.9).

Nótese que en el primer aspecto, o sea, por parte de la persona divina en que se unen, la unión de las dos naturalezas en Cristo es la más excelente de todas las uniones posibles, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. La misma gracia santificante, que supera en excelencia a todas las demás realidades creadas substanciales o accidentales, vale infinitamente menos que la unión de las dos naturalezas en Cristo, puesto que la gracia nos une íntima, pero *accidentalmente* con Dios, mientras que la unión hipostática une a la naturaleza humana de Cristo *substancialmente* con la persona del Verbo, como ya vimos. Cristo hombre es verdaderamente Dios, no por *participación* de la naturaleza divina—como la participamos nosotros por la filiación adoptiva de la gracia santificante—, sino *personal* y *substancialmente*. El orden de la unión hipostática está situado *en otro plano*, incomparablemente más alto que el de la gracia y la gloria. Por eso dice Santo Tomás que la gracia de unión «no está incluída en el género de la gracia habitual, sino que está sobre todo género, como la misma divina persona» [11].

No hay ni puede haber ninguna gracia o don de Dios que supere o pueda compararse con la gracia de *unión*, que se le concedió a la humanidad adorable de Cristo.

Más aún: la unión de las dos naturalezas en Cristo es, en cierto modo *(secundum quid)*, más perfecta que la unión de las divinas personas de la Santísima Trinidad entre sí; porque en la unión de las divinas personas hay distinción *personal*, mientras que las dos naturalezas de Cristo se unen en una sola y misma *persona*: la del Verbo divino. Sin embargo, hablando en absoluto *(simpliciter)*, hay que decir que la unión de las divinas personas entre sí es más perfecta que la de las dos naturalezas en Cristo, porque las tres divinas personas subsisten *en una sola esencia*, con la cual se identifican realmente; mientras que las dos naturalezas de Cristo se distinguen *realmente* entre sí: son *dos esencias* realmente distintas, aunque unidas en la persona única del Verbo [12].

La unión de las dos naturalezas en Cristo es tan íntima y profunda, que es de suyo *indisoluble* [13]. La muerte misma de Cristo —que consistió, como la nuestra, en la separación del alma del cuerpo—no pudo romper la unión hipostática de las dos naturalezas. Durante los tres días de la muerte de Cristo, el Verbo divino permaneció hipostáticamente unido al alma y al cuerpo de Cristo separados entre sí [14]. Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

8.º La unión de la encarnación no fue hecha por la gracia santificante, sino por un don sobrenatural incomparablemente más excelente

46. Quiere decir que la unión de las dos naturalezas en Cristo no se realizó mediante la *gracia habitual* o santificante, sino por la

[11] Cf. III 7,13 ad 3.
[12] Cf. III 2,9 ad 3.
[13] Lo enseñó expresamente el concilio XI de Toledo: «En este Hijo de Dios creemos que hay dos naturalezas: una de la divinidad, otra de la humanidad, a las que de tal manera unió a sí la única persona de Cristo, que ni la divinidad podrá jamás separarse de la humanidad, ni la humanidad de la divinidad» (D 283).
[14] Cf. III 50,2-3.

gracia de unión, que es incomparablemente superior y el don sobrenatural por excelencia. La gracia habitual es la que une a los santos con Dios dándoles una participación *accidental* de la naturaleza divina; mientras que la gracia *de unión* elevó la humanidad de Cristo a la unión *sustancial* con Dios en la persona del Verbo. La unión sustancial es incomparablemente superior a la accidental (a.10 c. et ad 1).

La gracia santificante reside únicamente en el alma. Cristo la poseyó en toda su plenitud, como veremos más adelante. Pero la gracia de unión afecta a la naturaleza humana completa, o sea, al alma y al cuerpo de Cristo. Por eso dice San Pablo que «en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad *corporalmente*» (Col 2,9). De donde se sigue que la divinidad habitó en Cristo de tres maneras diferentes, que afectan a tres órdenes completamente distintos:

a) Naturalmente, por esencia, presencia y potencia, como en todos los demás seres del universo.

b) Sobrenaturalmente, por la gracia santificante, que poseyó Cristo en toda su plenitud absoluta. De esta gracia participan también los santos, o sea, todas las almas en gracia.

c) Hipostáticamente, por la gracia de unión, que es propia y exclusiva de Cristo (ad 2).

9.º La encarnación no se verificó en virtud de algún merecimiento de Cristo o de cualquier otra persona, sino del todo gratuitamente.

47. No pudo merecerla el mismo Cristo antes de la encarnación ni después de ella:

a) *No antes*, porque nadie puede merecer antes de existir. Y Cristo no existió un solo instante como puro hombre, sino que desde el momento mismo de su concepción fue, a la vez, Dios y hombre verdadero, por la unión *personal* de su naturaleza humana con el Verbo divino. No podía merecer lo que tuvo ya desde el primer momento.

b) Ni tampoco se realizó en atención a los méritos *futuros* de Cristo, previstos por Dios antes de la encarnación. Porque, si nadie puede merecer la gracia santificante—que es el *principio* del mérito, o sea, la condición indispensable para *empezar a merecer* en el orden sobrenatural—, mucho menos podrá merecer nadie la *gracia de unión*, que es muy superior a la gracia santificante y el principio de la misma.

Santo Tomás admite, sin embargo, que de una manera impropia e imperfecta *(de congruo)* los patriarcas de la Antigua Ley y, sobre todo, la Santísima Virgen María pudieron merecer—o, más exactamente, *impetrar*—la encarnación con sus ardientes deseos y oraciones (a.11).

10. **La gracia de unión y la gracia santificante fueron naturales en Cristo en el sentido de que las tuvo desde su concepción natural, pero no en el sentido de que fueran causadas en él por algún principio natural.**

48. Escuchemos a Santo Tomás:

«La gracia de Cristo, tanto la de unión como la habitual, no puede denominarse *natural* si queremos decir con ello que ha sido causada por los principios de la naturaleza humana; aunque puede llamarse natural en cuanto que la posee la naturaleza humana en virtud de la naturaleza divina que la causa. Se llaman, empero, ambas gracias *naturales* a Cristo, en cuanto que las poseyó desde su nacimiento; porque ya desde el primer instante de su concepción la naturaleza humana estuvo unida a la divina y su alma fue llena de gracia» (a.12).

ARTICULO II

La persona divina asumente

Después de haber examinado la encarnación en sí misma, vamos a estudiarla por parte de la persona divina asumente y de la naturaleza humana asumida.

Santo Tomás dedica a la persona asumente una cuestión dividida en ocho artículos. Expondremos los puntos fundamentales de su doctrina en forma de conclusiones claras y sencillas.

Conclusión 1.ª La denominación «asumente» conviene propia y primariamente a la persona divina, y sólo secundariamente a la naturaleza divina (a.1-2).

49. La razón es porque, aunque la naturaleza divina sea el *principio* de la encarnación—como acción divina *ad extra*, común a las tres divinas personas—, el *término* de la misma fue únicamente la persona del Verbo. Fue únicamente la persona divina del Verbo quien asumió la naturaleza humana, aunque la acción asuntiva corresponda a las tres divinas personas. Luego la expresión *asumente* conviene propia y directamente a la persona divina del Verbo y sólo secundariamente a la naturaleza divina común a las tres personas.

Conclusión 2.ª Sin embargo, la misma esencia o naturaleza divina —o sea, Dios en cuanto uno—hubiera podido encarnarse si hubiera querido (a.3).

50. Porque en Dios hay una subsistencia *absoluta* (la de la esencia) y tres *relativas* (las de las personas), y no hay inconveniente en que la subsistencia absoluta asuma una naturaleza humana, aunque no la asuman las divinas personas por razón de sus propias subsistencias relativas [1].

En la hipótesis de la conclusión, no se hubiera verificado una unión de tipo panteísta; porque esa encarnación afectaría a la

[1] Cf. III 3,3; *Contra gentiles* 4,14; *De potentia* 9,5 ad 13; III *Sent.* dist.6 q.2 a.1 ad 2.

esencia divina únicamente por razón de su *subsistencia absoluta*, que puede abarcar varias naturalezas o esencias distintas, incluso todas las del universo, sin que por esto se incurriera en panteísmo: sólo habría unidad en la *subsistencia*, no en la esencia o naturaleza.

La subsistencia de una criatura—humana o angélica—no puede asumir otras naturalezas, por su imperfección y limitación; pero la subsistencia divina, por razón de su perfección infinita, puede asumir todas las naturalezas creadas que quiera *en unidad de subsistencia*, aunque no en unidad de naturaleza o esencia (sería panteísmo). La naturaleza divina hace el papel de persona en sus relaciones *ad extra* (v.gr., al realizar la creación del mundo), pero no en sus relaciones *ad intra*, porque es comunicable y se comunica de hecho a las tres divinas personas [2].

Conclusión 3.ª Cualquier persona divina puede asumir una naturaleza humana, aunque no la asuman las otras dos (a.4-5).

51. Esta conclusión se deduce de la divina revelación, ya que sabemos por la fe que se encarnó *únicamente* la persona del Verbo, no el Padre ni el Espíritu Santo. Aunque, si Dios hubiera querido, se hubiera podido encarnar el Padre o el Espíritu Santo, ya que la encarnación consiste—como vimos—en que la humanidad sea *asumida* por una persona divina, que puede ser cualquiera de las tres, o incluso el mismo Dios en cuanto uno, como hemos visto en la conclusión anterior.

Santo Tomás advierte profundamente que la naturaleza divina se dice *encarnada*, lo mismo que *asumente*, por razón de la persona del Verbo en la que termina la unión, no en cuanto común a las tres divinas personas. Y se dice que toda la naturaleza divina se encarnó, no porque se encarnaran las tres divinas personas, sino en cuanto que a la persona encarnada—el Verbo—nada le falta de la perfección de la divina naturaleza (a.4 ad 2).

Conclusión 4.ª Las tres divinas personas, o dos de ellas, podrían asumir una misma e idéntica naturaleza humana (a.6).

52. Dos son las razones con que lo prueba Santo Tomás:

a) Porque las tres divinas personas subsisten, de hecho, en una sola naturaleza *divina*; luego también podrían subsistir en una sola naturaleza *humana* (argumento *sed contra*).

b) Porque las personas divinas no se excluyen en la comunión de una sola *naturaleza*, sino únicamente en la comunión de una misma *persona* (sería contradictorio: el Padre sería el Hijo).

Corolario. De la segunda razón se desprende que es absolutamente imposible que una o varias *personas* se encarnen o tomen otra *persona dis-*

[2] A la dificultad de que la incomunicabilidad es de razón de la subsistencia, se responde que la incomunicabilidad a un supuesto *ajeno* es, ciertamente, de razón de la subsistencia; pero no la incomunicabilidad a los supuestos *propios*, si se da el caso de que se encuentren varios en una misma naturaleza, como ocurre en Dios. La naturaleza divina, subsistiendo en una subsistencia *absoluta*—Dios uno—, se comunica a los *propios* supuestos relativos—Padre, Hijo y Espíritu Santo—, no a ningún supuesto ajeno (cf. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* vol.2 n.582).

tinta, porque la persona es absolutamente incomunicable a otra *persona,* no a otra u otras *naturalezas.* No hay que confundir la persona con la naturaleza.

Conclusión 5.ª Una misma persona divina podría encarnarse en dos naturalezas humanas, e incluso en todas las del mundo (a.7).

53. Santo Tomás lo prueba con dos razones muy claras:

a) Lo que puede hacer el Padre, lo puede hacer también el Hijo. Pero, después de la encarnación del Hijo, el Padre hubiera podido tomar una naturaleza humana distinta de la que tomó el Hijo, porque la encarnación del Verbo no disminuyó en nada el poder del Padre ni del Hijo. Luego también el Hijo, después de su encarnación, podría haber tomado otra naturaleza humana además de la que ya tomó (argumento *sed contra).*

b) El poder de una persona divina es infinito y, por lo mismo, no puede quedar limitado o coartado por ninguna naturaleza creada, ni por ciento, ni por mil. Lo finito es siempre finito por mucho que se lo multiplique, y, por consiguiente, nunca podrá agotar una potencia infinita. De donde se sigue que, si hubiera querido, Dios se hubiera podido encarnar en varios o incluso en todos los hombres del mundo.

Conclusión 6.ª Fue más conveniente que se encarnara el Hijo que el Padre o el Espíritu Santo (a.8).

54. Santo Tomás lo prueba con cuatro argumentos hermosísimos:

a) Porque Dios creó al mundo por su Verbo, que es el modelo o causa ejemplar del Universo entero. Pero el artista, cuando se le rompe la obra que hizo, la restaura según el mismo modelo que empleó para formarla. Luego era convenientísimo que el Verbo restaurara al género humano, roto por el pecado de Adán.

b) El Verbo es la infinita sabiduría divina, de la cual derivan todas las sabidurías creadas. Por lo mismo, el hombre progresa en sabiduría—que es su perfección propia en cuanto ser racional—en la medida en que participa del Verbo, como el discípulo va creciendo en sabiduría a medida que recibe la enseñanza de su maestro. Luego fue convenientísimo, para la perfección de la naturaleza humana, que fuera el Verbo divino quien se uniera personalmente a ella.

c) El fin de la encarnación fue la restauración del género humano, o sea, el cumplimiento de la predestinación de los hijos de Dios, devolviendo al hombre su filiación adoptiva por la gracia y su derecho a la herencia del cielo, perdidos por el pecado. Fue convenientísimo, por lo mismo, que el Hijo natural de Dios salvara a los hijos adoptivos, y el heredero natural del Padre devolviese la herencia perdida a los herederos adoptivos.

d) El pecado de nuestros primeros padres consistió en apetecer una falsa sabiduría, o sea, la ciencia del bien y del mal que les había prohibido Dios (cf. Gen 2,16-17; 3,5). Luego fue convenientísimo que fuera el Verbo—Sabiduría infinita del Padre—quien redujera al hombre a Dios, comunicándole la verdadera sabiduría, que consiste en someterse totalmente a Dios.

ARTICULO III

LA NATURALEZA HUMANA ASUMIDA

La naturaleza humana asumida por el Verbo puede estudiarse desde tres puntos de vista:

a) En sí misma.
b) En sus diferentes partes.
c) En el orden de la asunción.

Vamos a examinar por separado cada uno de estos tres aspectos.

1. La naturaleza humana en sí misma

He aquí, brevemente expuestas, las conclusiones a que llega el Doctor Angélico:

Conclusión 1.ª La naturaleza humana era la más asumible por el Verbo entre todas las naturalezas creadas (a.1).

55. Hablando en absoluto, el Verbo hubiera podido asumir cualquier naturaleza creada—angélica, humana, sensitiva e incluso inanimada—, porque todas ellas tienen potencia *obediencial* para ser elevadas a la altura o dignidad a que Dios quiera elevarlas [1]. Pero la naturaleza humana es la que reúne mayores congruencias para ello, por dos razones principales: *a)* por su *dignidad,* ya que es una naturaleza *racional* que puede conocer y amar el Verbo; y *b)* por su *necesidad,* ya que, por razón de su pecado, necesita ser redimida. La primera condición falta a las criaturas irracionales, y la segunda a los ángeles, que no necesitan redención (ángeles buenos) o son incapaces de ella (demonios).

Conclusión 2.ª El Verbo divino no asumió una persona humana, sino una naturaleza humana (a.2).

56. Esta conclusión es de fe, expresamente definida contra la herejía nestoriana, como ya vimos. No pudo la persona divina del Verbo asumir una *persona* humana, porque la personalidad es absolutamente incomunicable a otra persona, y porque—aunque fuera posible—tendríamos en Cristo *dos* personas, contra la doctrina de fe. Cristo es una sola persona *divina* (no humana) en dos naturalezas: divina y humana.

[1] De hecho—como veremos en su lugar correspondiente—el Verbo permaneció unido *hipostáticamente* al cadáver de Cristo—materia inanimada—durante el tiempo que transcurrió desde su muerte en la cruz hasta su gloriosa resurrección (cf. III 50,2).

Conclusión 3.ª Tampoco puede decirse que el Verbo asumió un hombre, sino una naturaleza humana (a.3).

57. La razón es la misma de antes. Por la palabra *hombre* entendemos una *persona humana*, y ya hemos dicho, y es de fe, que el Verbo no asumió ni pudo asumir una *persona* humana, sino únicamente una *naturaleza* humana, o, por decirlo así, *un hombre desprovisto de su personalidad humana*, que fue sustituída por la personalidad divina del Verbo.

En el artículo siguiente, Santo Tomás dice que la naturaleza humana asumida por el Verbo fue una naturaleza concreta, determinada, individua; no una naturaleza abstracta o separada de un determinado individuo (a.4).

Conclusión 4.ª No fue conveniente que el Verbo se encarnara en todas las naturalezas humanas de todos los hombres del mundo (a.5).

58. Como vimos en la conclusión 5.ª del artículo anterior, el Verbo hubiera podido asumir o encarnarse en dos o más naturalezas humanas, e incluso en todas las del mundo. Pero no hubiera sido conveniente, por varias razones:

a) Porque, en realidad, desaparecería el género humano en cuanto formado por *personas* humanas, ya que todas esas naturalezas humanas formarían con el Verbo *una sola persona divina*, sin que quedara lugar para ninguna persona *humana*.

b) Porque sería en detrimento de la dignidad de Cristo, que es «el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29) según su naturaleza humana y «la imagen de Dios invisible y primogénito de toda criatura» (Col 1,15) según su naturaleza divina. Porque entonces todos los hombres del mundo serían de igual dignidad.

c) Porque, así como se encarnó una sola persona divina (no las tres), fue conveniente que tomara una sola naturaleza humana, para salvar la unidad por una y otra parte.

d) Porque el amor de Dios a los hombres se manifiesta ahora de muchas maneras, principalmente muriendo por ellos; cosa que no hubiera tenido lugar en la otra hipótesis (ad 2).

e) Porque así como por un solo hombre (Adán) entró la muerte en el mundo, fue convenientísimo que por otro solo hombre (Cristo) entrara la resurrección y la vida (cf. Rom 5,12-21).

Conclusión 5.ª Fue convenientísimo que el Hijo de Dios asumiera una naturaleza humana procedente del linaje de Adán (a.6).

59. Consta expresamente en la Sagrada Escritura que Cristo procede del linaje de Adán (cf. Lc 3,23-38). En absoluto, el Verbo hubiera podido encarnarse en una naturaleza humana creada de la nada expresamente para ello, o sea, sin venir al mundo por medio del género humano procedente de Adán; pero fue convenientísimo lo contrario por las siguientes razones:

a) Para la perfecta manifestación de la justicia. Debió satisfacer por el pecado la misma naturaleza humana que pecó en Adán, no otra.

b) Para la dignidad del hombre, venciendo al demonio con la misma naturaleza humana que fue vencida por él.

c) Para la exaltación de la divina omnipotencia, realizando una obra tan excelsa y sublime como la redención del mundo valiéndose de una naturaleza humana, enferma y caída por el pecado, y elevándola a la dignidad altísima de la unión hipostática.

Son hermosísimas las respuestas a las dificultades que el Doctor Angélico se plantea a este artículo. He aquí unas y otras:

DIFICULTAD. San Pablo dice que «convenía que fuese nuestro Pontífice santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores» (Hebr 7,26). Pero esto se hubiera cumplido mejor si no hubiese tomado la naturaleza humana corrompida en Adán, sino otra creada expresamente para ello.

RESPUESTA. Cristo debió ser apartado de los pecadores en cuanto a la *culpa*, que venía a destruir, pero no en cuanto a la naturaleza, que venía a salvar. Por eso se hizo «semejante en todo a sus hermanos», como dice el propio San Pablo (Hebr 2,17), excepto en el pecado. Y en esto resplandece más su inocencia, pues habiendo tomado una naturaleza corrompida, fue tan excelsa su santidad y pureza (ad 1).

DIFICULTAD. En cualquier orden es más noble el principio del que proceden las demás cosas que estas mismas cosas. Luego, si el Hijo de Dios quiso tomar la naturaleza humana procedente de Adán, hubiera sido mejor que hubiese tomado la del propio Adán.

RESPUESTA. Adán fue el culpable de la caída del género humano. No era conveniente que el que venía a limpiarnos a todos del pecado tuviera también necesidad de ser limpiado (ad 2).

DIFICULTAD. Si el Hijo de Dios quiso asumir una naturaleza de entre los pecadores, hubiera sido conveniente asumirla de entre los gentiles más que de la estirpe de Abraham, que fue justo.

RESPUESTA. Puesto que Cristo debía ser separado de los pecadores en cuanto a la culpa como sumamente inocente, fue muy conveniente que del primer pecador a Cristo se llegara a través de ciertos justos en los que brillara algún destello de la futura santidad del Redentor. Por eso quiso Dios que en el pueblo escogido, del que Cristo había de nacer, brillaran por su santidad algunos justos, empezando por Abraham, que recibió el primero la promesa de Cristo y la circuncisión como signo de la alianza (ad 3).

2. La asunción de las diferentes partes de la naturaleza humana

60. En los primeros siglos de la Iglesia surgieron algunas herejías en torno a la naturaleza humana de Cristo. Algunas se referían al cuerpo y otras al alma del Salvador. He aquí las principales:

1. CON RELACIÓN AL CUERPO:

a) *Los docetas*, con Basílides, Marción, maniqueos, etc., afir-

maban que el Verbo había tomado un cuerpo *aparente*, pero no real, puesto que la materia es mala de por sí.

b) *Valentín* (s.II), los *priscilianos* en España (s.IV) y los *anabaptistas* alemanes (s.XVI) decían que el Verbo había tomado un cuerpo etéreo, celeste, y con él pasó por la Virgen María como por un canal.

2. Con relación al alma:

a) *Arrio* dijo que el Verbo tomó un cuerpo sin alma, cuyo lugar ocupaba la divinidad.

b) *Apolinar*, obispo de Laodicea, profesó al principio el mismo error de Arrio, pero más tarde admitió que el Verbo asumió un alma *sensitiva*, pero no intelectual, haciendo las veces de ésta el propio Verbo.

La doctrina católica, contraria a todos estos errores y herejías, está recogida en los siguientes puntos [1]:

1.º El Hijo de Dios no asumió un cuerpo aparente, etéreo o celeste, sino un cuerpo verdadero y real formado por el Espíritu Santo en el seno de la Virgen María (a.1-2).

61. Es doctrina de fe, proclamada en el Símbolo de los apóstoles (D 4) y definida en el concilio de Calcedonia (D 148).

La razón teológica aporta un triple argumento:

a) El Verbo asumió la naturaleza humana completa, que consta de alma y cuerpo.

b) Con un cuerpo aparente no hubiera podido padecer y morir, ni realizar, por consiguiente, la redención del mundo.

c) El Verbo, Verdad infinita, no pudo engañarnos presentándose con un cuerpo aparente: «Ved mis manos y mis pies, que yo soy. Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo» (Lc 24,39).

Consecuencia mariológica. Luego la Santísima Virgen María es real y verdaderamente *Madre de Dios*, puesto que concibió en sus purísimas entrañas y dio a luz verdaderamente al Verbo hecho carne.

2.º El Hijo de Dios asumió una verdadera alma racional, no solamente sensitiva (a.3-4).

62. Es también de fe, expresamente definida por el mismo concilio de Calcedonia (D 148).

Las razones teológicas son muy claras:

a) Porque el alma racional—lo mismo que el cuerpo—es una parte *esencial* de la naturaleza humana, de la que no puede prescindirse sin destruirla. Si Cristo no hubiera asumido el alma racional, no sería verdadero hombre, lo cual es herético.

b) La divinidad no pudo hacer en Cristo las veces de alma, puesto que ésta es forma substancial del cuerpo, y el Verbo es imposible que lo sea, porque no puede entrar en composición con ninguna cosa.

[1] Cf. III 5,1-4.

3.º El Verbo asumió todas las partes integrales del cuerpo humano, que son informadas por el alma.

63. Todas las partes del cuerpo humano que son informadas por el alma y viven en algún grado, fueron asumidas por el Verbo, o sea, elevadas a la unión hipostática. La razón es porque el Verbo asumió la naturaleza humana *íntegra* y perfecta. De donde se deduce que no solamente la carne, sino también los huesos, dientes, etc., fueron unidos al Verbo de Dios.

Por el contrario, las partes que no son informadas por el alma, sino que se adhieren simplemente al cuerpo (lágrimas, sudor, saliva, etc.) no fueron asumidas por el Verbo, sino que subsistieron en él por su propia subsistencia, como en los demás hombres [2].

4.º El Verbo asumió ciertamente la sangre de la naturaleza humana.

64. Es sentencia común y completamente cierta en teología, de suerte que la contraria es, por lo menos, temeraria y próxima a la herejía. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Dice el apóstol San Pedro que hemos sido redimidos «no con plata y oro corruptibles, sino con la *sangre* preciosa de Cristo, como de cordero sin defecto ni mancha» (1 Petr 1,18-19); y el evangelista San Juan: «La *sangre* de Jesucristo, su Hijo, nos purifica de todo pecado» (1 Io 1,7). Pero la sangre de Cristo no hubiera podido redimirnos ni purificarnos del pecado si no estuviera unida hipostáticamente al Verbo.

b) El magisterio de la Iglesia. Dice el papa Clemente VI: «Esa sangre... no la derramó en una gota pequeña, que, sin embargo, *por su unión con el Verbo, hubiera bastado para la redención de todo el género humano*, sino copiosamente, como un torrente»... (D 550).

c) La razón teológica. La razón es porque la sangre pertenece verdadera y propiamente a la integridad de la naturaleza humana. Hablando de la resurrección de Cristo, escribe Santo Tomás:

«Toda la sangre que brotó del cuerpo de Cristo, *como quiera que pertenece a la verdad de la naturaleza humana*, resucitó en el cuerpo de Cristo. Y lo mismo hay que decir de todas las demás partes que pertenecen a la verdad e integridad de la humana naturaleza» [3].

Esto mismo se deduce del dogma de la eucaristía, en la que adoramos la *sangre* de Cristo unida a su cuerpo, alma y divinidad.

3. Orden de la asunción

La siguiente conclusión recoge la doctrina de Santo Tomás, comúnmente admitida por los teólogos:

La asunción de la naturaleza humana, con todas sus partes, se realizó toda al mismo tiempo; pero, según el orden de naturaleza, debe

[2] Cf. Zubizarreta, o.c. vol.3 n.662.
[3] III 54,3 ad 3.

decirse que el Verbo asumió el cuerpo mediante el alma, el alma mediante el espíritu y las partes mediante el todo [1].

65. Expliquémosla brevemente por partes:

a) La asunción... se realizó toda al mismo tiempo, o sea, en el instante mismo de la concepción. La Santísima Virgen no concibió en sus virginales entrañas una naturaleza humana a la cual se uniera el Verbo *después*, sino que, *en el instante mismo de la concepción*, el Verbo asumió o hizo suya la naturaleza humana, de suerte que puede y debe decirse que la Virgen concibió verdaderamente *al Verbo* encarnado y que es, por consiguiente, real y verdaderamente *Madre de Dios* (a.3 y 4).

Esta doctrina es de fe. Fue definida por el papa Vigilio contra Orígenes. He aquí el texto de las declaraciones dogmáticas:

«Si alguno dice o siente que el alma del Señor preexistía y que se unió con Dios Verbo antes de encarnarse y nacer de la Virgen, sea anatema» (D 204).

«Si alguno dice o siente que primero fue formado el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo en el seno de la Santísima Virgen y que después se le unió Dios Verbo y el alma que preexistía, sea anatema» (D 205).

b) Pero, según el orden de naturaleza, el Verbo asmió el cuerpo mediante el alma, porque el cuerpo es inferior al alma y no es asumible convenientemente sino por orden al alma racional (a.1).

c) El alma fue asumida mediante el espíritu. Aunque el alma y el espíritu sean en realidad una misma cosa, se entiende por *alma* aquel aspecto de la misma que mira a las potencias inferiores, o sea, a las sensitivas y vegetativas; y por *espíritu*, el aspecto estrictamente espiritual o racional. Ahora bien: el alma no es asumible congruentemente sino en cuanto que es capaz de Dios, o sea, en cuanto *racional*. Luego el Verbo asumió las potencias inferiores mediante las superiores, o sea, el alma mediante el espíritu, tanto por la dignidad como por la congruidad o causalidad (a.2).

d) El Verbo asumió las partes de la naturaleza humana—cuerpo y alma—mediante el todo. Porque lo que intentó Dios en la encarnación no fue tomar el cuerpo o el alma, sino *la naturaleza humana* en su conjunto total. Las partes son asumibles por razón del conjunto, o sea, de la naturaleza humana íntegra y completa (a.5).

e) Santo Tomás advierte, finalmente, que la naturaleza humana no fue asumida por el Verbo mediante la gracia habitual o santificante, porque la gracia es un *accidente* sobrenatural, y la unión de la naturaleza humana con el Verbo es personal o hipostática, esto es, pertenece al orden *substancial*. Además, la gracia santificante es *efecto* de la unión hipostática, o sea, algo que viene como una consecuencia de la misma. Por eso dice San Juan: «Hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14), como dando a entender que, precisamente porque Cristo era el Unigénito del Padre, tiene la plenitud de la gracia y de la verdad (a.6).

[1] Cf. III 6,1-6; BILLOT, *De Verbo incarnato* (Roma 1895) th.15 p.178.

CAPITULO III

La divinidad de Jesucristo

66. Santo Tomás no estudia en la *Suma Teológica* el problema de la divinidad de Jesucristo, porque, en realidad, esta cuestión no pertenece a la teología, sino a la apologética. Habla admirablemente del Verbo de Dios en su tratado de la Trinidad y expone largamente lo que pertenece al Verbo en su tratado de la Encarnación; pero en ningún momento trata de demostrar la divinidad de Jesucristo, dándola por supuesta y convenientemente tratada en la *apologética*, que es la ciencia que tiene por objeto la exposición de los llamados *motivos de credibilidad*, o sea, las razones y argumentos que demuestran ser plenamente *razonable y obligatorio* creer en la divinidad de Jesucristo y, por consiguiente, en el cristianismo como única religión verdadera. Los razonamientos apologéticos no pueden darnos por sí mismos la fe en Cristo—la fe es una virtud *sobrenatural* y un gran *don de Dios*, que sólo del cielo puede descender—, pero sí llevarnos hasta los umbrales de la misma, demostrando hasta la evidencia que la fe cristiana reúne todas las garantías para ser *razonablemente creída* por el espíritu más exigente y crítico. Escuchemos a un celebrado autor exponiendo admirablemente estas ideas:

«Mi fe en Cristo—escribe Karl Adam [1]—no es un acto de conocimiento puramente natural, no es una conclusión meramente racional que yo pueda sacar de premisas apoyadas en medios filosóficos e históricos. Mi fe contiene más bien un elemento irracional o, por mejor decir, suprarracional, un motivo que no procede de la tierra ni de la ciencia terrena, sino que es puramente sobrenatural. Este elemento sobrenatural es precisamente lo decisivo en la fe. La razón por que, bajo la dirección de la Iglesia, creo en Cristo, *se reduce, en su más profundo sentido, a una operación de amor* del Dios revelante. Es gracia, es «don de Dios», dice San Pablo en la carta a los Efesios.

Expresamente nota Santo Tomás de Aquino que hay una doble causa de la adhesión a la fe. Hay una causa externa, es decir, la revelación exterior y el magisterio de la Iglesia. Esa causa culmina en los milagros y signos del Dios revelante, nos prepara para la fe y nos vuelve atentos a las posibilidades de Dios y aptos para responder a ellas. Pero esta testificación externa no basta. La causa principal y propia de la fe—*principalis et propria causa fidei*—es más bien, según Santo Tomás, una causa interna, por sólo Dios operada, *la gracia*. A la palabra externa de la revelación y a la predicación ha de juntarse la palabra íntima del Espíritu Santo. Más aún: sólo esta palabra íntima penetra en mí a través de la envoltura de la palabra externa y me induce a la fe. Es siempre el Dios viviente mismo, su moción amorosa, su gracia, quien toca mi alma y la abre para la fe. *No hay fe firme en Cristo fuera del Espíritu Santo.* Mi fe es siempre un milagro de Pentecostés, la invasión en mi mundo minúsculo de fuerzas divinas espirituales; es ser enseñado por Dios, como dice San Juan; es ser sellado por el Espíritu, en expresión de San Pablo.

[1] *El Cristo de nuestra fe* (Barcelona 1958) p.71-72.

De ahí que, en último término, la fuente de mi fe en Cristo no es algo literario, ni siquiera la palabra escrita de los evangelios y, menos aún, el trabajo humano sobre esos evangelios; por ejemplo, la crítica textual, la crítica bíblica, la apologética; ni, en fin, la propia autoridad externa de la Iglesia. Todo esto, según Santo Tomás, es causa que induce externamente *(causa exterius inducens)*. Despierta la atención de mi espíritu hacia lo divino, pero no lo seduce, no lo persuade. Sólo Dios mismo puede abrirme para Dios. Sólo cuando me hallo bajo el soplo del Espíritu de Pentecostés, se abren mis ojos para lo divino en Cristo. Por eso, la fuente de mi fe ha de buscarse, en primer término, allí donde sopla el Espíritu de Pentecostés —en la comunión del Espíritu Santo, en la comunión de los santos, en la Iglesia como comunidad de Pentecostés—. Sólo en ella nace aquel fuego santo que percibían los discípulos de Emaús cuando, sin saberlo, caminaban en compañía del Señor resucitado. Aquí pisas tierra santa. Descálzate tus sandalias. Sólo el que con fe y amor se sumerge en este Espíritu Santo de la Iglesia viviente tiene la seguridad de hallarse en el dominio de lo divino, de lo santo, de lo sobrenatural, de la verdad y realidad primera; la seguridad de beber inmediatamente de las aguas de la vida, de percibir el batir de las alas de la paloma santa.

Por eso repetimos que la fuente primera, la más inmediata y pura de la cristología, no son los evangelios, no son los libros y escrituras, ni siquiera la Iglesia en su forma externa, sino exclusivamente la Iglesia como comunidad de Pentecostés, la Iglesia de la fe viva y del jamás cansado amor. En esta Iglesia hemos nacido por gracia incomprensible de la gratuita elección de Dios. El perfume de su ser y obrar sobrenatural nos envolvió como una atmósfera de santidad. Nosotros lo sorbimos sin darnos apenas cuenta. La fe, depositada germinalmente, «en potencia», en nuestro bautismo, maduró dentro de esa atmósfera en fe «actual» y eficaz. Y por eso somos creyentes y teólogos».

Sin embargo de todo esto, es cierto que los llamados *motivos de credibilidad*—tal como los expone la apologética cristiana—son muy útiles para conducir al espíritu del hombre hasta las fronteras mismas de la fe y hacer que la aceptación de la luz divina, emanada del Espíritu de Pentecostés, sea un culto racional—*rationabile obsequium vestrum*—según la expresión de San Pablo (Rom 12,1). El mismo Karl Adam lo proclama así en un hermoso texto que sigue inmediatamente al anterior:

«Pero, según lo expuesto, ¿no es nuestra fe en Cristo una pura experiencia íntima de la gracia? A lo que respondemos que no. Como en la fe religiosa en general, en nuestra fe en Cristo concurren fuerzas naturales y sobrenaturales: la gracia de Dios por una parte, pues ella confiere a la fe su forma peculiar *(ratio formalis)*, y el hombre con sus facultades ético-intelectuales, por otra. La fe es, pues, primariamente, don; pero también tarea. La gracia despierta e ilumina nuestros esfuerzos mentales para penetrar los fundamentos racionales del cristianismo, de modo que a la luz de la gracia nos resultan claros sus motivos de credibilidad *(motiva credibilitatis)* y ella inflama nuestra voluntad para abrazar y afirmar lo divino, el sumo bien absoluto que irradia de aquellos motivos de credibilidad, aun cuando todavía se hallan envueltos por la oscuridad. Cuando lo divino entra en este mundo terreno, limitado e imperfecto, no se presenta nunca ante nuestra alma con plena y última claridad, sino envuelto siempre en oscuridad. Aquí abajo vemos como en espejo y por enigma. Sólo allá arriba

contemplaremos cara a cara. Aquí caminamos siempre por entre sombras e imágenes *(per umbras et imagines)*. Todo lo que nuestro entendimiento, iluminado por la gracia, descubre en los motivos y hace creíble nuestro cristianismo, tiene sólo función indicadora y orientadora, como el dedo extendido de San Juan en el conocido cuadro de Grünewald. El hecho de que, no obstante esas oscuridades, demos un pleno y convencido *sí* a Cristo, es obra de la gracia, o, más exactamente, de nuestra voluntad movida por la gracia».

La fe es, ante todo y sobre todo, un don de Dios, el mayor, en cierto modo, de cuantos podemos recibir de El, en cuanto que es, en esta vida, el fundamento de todos los demás. El hecho de que el hombre no pueda adquirirla con su esfuerzo, sino que tenga que implorarla humildemente de Dios, constituye una de sus mayores grandezas y excelencias. Escuchemos todavía a Karl Adam unas líneas más abajo del pasaje citado últimamente:

«Si el entendimiento fuera capaz de darnos absoluta certeza de esta íntima experiencia, es decir, de presentar ante nuestros ojos con plena claridad el misterio de Cristo, sin sombras ni velo que nos lo oculten, nuestra fe en Cristo se convertiría en puro saber. En ese caso, la fe sería objeto del conocimiento racional y sólo los hombres inteligentes y los sabios serían llamados a ella. La fe no sería una acción moral, un vuelo del corazón y de la conciencia conmovida hacia el Dios vivo, un a pesar de todo moral que, *rompiendo por todos los fantasmas de las sombras y de la niebla, corre* a abrazarse con lo divino. Y, sobre todo, no sería un acontecimiento místico sobrenatural, una «plantación del Padre» en nosotros, una venida del Espíritu Santo a nuestra alma, un suceso de Pentecostés. Sería sólo un acto de razón, como el que realizamos igualmente cuando preguntamos por la estructura de las alas de los insectos.

Sería, pues, algo puramente humano. Que sea algo más que eso, una acción moral; que sea más que acción moral, una lucha por lo más alto, un combate con Dios, débeselo la fe a las nieblas que envuelven lo más alto, como las nubes las cumbres del Sinaí. Sólo ellas hacen de la fe una obra moral y combativa, un auténtico proceso creador y sobrenatural, una hazaña de Dios.

Digámoslo nuevamente. La verdad última sobre Cristo no la alcanzamos sobre la mesa de estudio del investigador ni en su austero gabinete de trabajo. La alcanzamos en el recinto sagrado, que está como atravesado por las corrientes de la vida sobrenatural y por las fuerzas morales del hombre, en lo que nosotros llamamos «el cuerpo de Cristo», en su Iglesia viviente».

Siguiendo el criterio del Doctor Angélico, fundado en la naturaleza misma de la teología—ciencia de las verdades reveladas—, omitimos aquí la exposición detallada de los *motivos de credibilidad*, que nos pondrían ante hechos históricos indiscutibles, realizados por Jesucristo o en Jesucristo, que no tienen explicación posible si se niega su divinidad. Vamos a trazar únicamente, en forma de brevísimo esquema, las líneas generales y puntos fundamentales de esa demostración apologética [2].

[2] El lector que quiera más amplia información sobre este asunto puede consultar, entre otras muchas, las siguientes obras de fácil adquisición y publicadas en español: SERTILLANGES, O. P., *Catecismo de los incrédulos* (Barcelona 1934); HILLAIRE, *La religión demostrada*

1.° Autenticidad de los evangelios.

67. Históricamente son ciertísimos. Pocos documentos históricos han sufrido un examen más riguroso por los racionalistas y con más apasionado interés en negar su autenticidad histórica. No lo han podido conseguir. El mismo Renán, tras ímprobos esfuerzos para convencerse de lo contrario, hubo de escribir al fin: «En suma: admito como auténticos los cuatro evangelios canónicos» [3]. Y Harnack: «¿Hemos trabajado los racionalistas cincuenta años febriles para sacar sillares macizos que sirvan de pedestal a la Iglesia católica?» [4]

2.° Jesucristo afirmó terminantemente que era el Hijo de Dios.

68. *a)* ANTE SUS DISCÍPULOS: «Tomando la palabra Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos» (Mt 16,16-17).

b) ANTE EL PUEBLO: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Io 10,30).

c) ANTE EL SANEDRÍN: «Y el pontífice le dijo: Te conjuro por Dios vivo, di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios. Díjole Jesús: Tú lo has dicho» (Mt 26,63-64).

3.° Jesucristo demostró ser el Hijo de Dios con milagros estupendos hechos por su propia autoridad y poder.

69. Hay que tener en cuenta los siguientes principios:

1.° Los milagros son hechos sensibles realizados contra las leyes de la naturaleza. Por lo mismo, sólo Dios, autor de esas leyes, o alguien en su nombre y con el divino poder, puede hacer un verdadero y auténtico milagro.

2.° Dios no puede autorizar con un milagro el testimonio de un impostor. Repugna a la infinita santidad y veracidad de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos.

3.° Jesucristo hizo innumerables milagros *con su propia autoridad y poder*, sin invocar previamente la ayuda de Dios. Algunos de los más sorprendentes (curación del paralítico, resurrección de Lázaro) los hizo expresamente para demostrar que tenía el poder de perdonar los pecados—atributo exclusivo de Dios—(Mt 9,6-7) y para que el pueblo creyera que era el enviado del Padre (Io 11,42).

He aquí la lista de los principales milagros realizados por Jesucristo:

1. TENÍA PODER ABSOLUTO SOBRE LAS ENFERMEDADES:
   1. La lepra: Mt 8,1-4; Lc 17,11-19.
   2. La parálisis: Mt 9,1-8; Io 5,1-9.

(Barcelona 1955); BUYSSE, *Jesús ante la crítica* (Barcelona 1930); MARÍN NEGUERUELA, *¿Por qué soy católico?* (San Sebastián 1939); CARDENAL GIBBONS, *Nuestra herencia cristiana* (Barcelona 1933); LABURU, S. I., *Jesucristo: su obra y su doctrina* (Madrid 1958).

[3] RENÁN, *Vie de Jésus* p.23.

[4] Citado por LABURU, *Jesucristo: su obra y su doctrina* (Madrid 1958) vol.1 p.194.

   3. La ceguera: Mt 9,27-31; 12,22-23; 20,29-34; Mc 8,22-26; Io 9,1-7.
   4. La fiebre: Mt 8,14.
   5. La sordera y mudez: Mt 9,32-34; 12,22-23; 15,29-31.
2. Y SOBRE LA MISMA MUERTE:
   1. La hija de Jairo: Mt 9,18-26.
   2. El hijo de la viuda de Naím: Lc 7,11-17.
   3. Lázaro: Io 11,33-44.
3. LE OBEDECÍAN LAS COSAS INANIMADAS Y LAS FUERZAS DE LA NATURALEZA:
   1. Conversión del agua en vino: Io 2,1-11.
   2. Multiplicación de los panes y peces: Mt 14,13-21; 15, 32-39.
   3. La tempestad calmada: Mt 8,23-27.
   4. Anda sobre el mar: Mt 14,24-36.
   5. La moneda en la boca del pez: Mt 17,23-26.
   6. La pesca milagrosa: Lc 5,1-9.
   7. Maldición de la higuera: Mt 21,18-19.
4. LOS DEMONIOS TEMBLABAN ANTE ÉL Y OBEDECÍAN SUS ÓRDENES:
   1. El endemoniado de Gerasa: Mt 8,28-34.
   2. El endemoniado mudo: Mt 9,32-34.
   3. El endemoniado de Cafarnaúm: Lc 4,33-37.

4.° Jesucristo demostró ser el Hijo de Dios con una serie de admirables profecías que se cumplieron al pie de la letra.

70. La profecía que tenga por objeto un futuro contingente que no dependa de las leyes de la naturaleza, sino de la *libre voluntad de los hombres*, escapa en absoluto a la previsión humana. Su anuncio con toda seguridad y firmeza, junto con su exacto cumplimiento, es un *milagro moral* que pone de manifiesto la intervención divina. Pero Jesucristo:

1. Anunció su pasión, muerte y resurrección: Mt 20,18-19.
2. La traición de Judas: Mt 26,21-25.
3. La dispersión de los apóstoles: Mt 26,31.
4. La triple negación de Pedro: Mt 26,34.
5. Las persecuciones a los apóstoles: Mt 10,17-33.
6. La destrucción de Jerusalén: Lc 19,43-44.
7. La perennidad de su Iglesia: Mt 17,18.

A esta serie de profecías hechas por el mismo Jesucristo podríamos añadir la serie larguísima de las que se referían a El en todo el Antiguo Testamento. Durante once siglos, uno tras otro, los profetas del Antiguo Testamento, que vivieron en épocas distintas, que no se conocieron entre sí, van describiendo los rasgos del futuro Mesías y Salvador del mundo. Y nos dicen concretamente:

a) Que nacerá de la estirpe de Abraham (Gen 22,18), a través de Isaac (Gen 26,4), de Jacob (Gen 28,14) y de Judá (Gen 49,8).

Y entre la multitud de familias de la tribu de Judá se nos dice expresamente que nacerá de la familia de David (Ps 88).

b) El profeta Daniel anuncia el tiempo concreto en que sobrevendrá la muerte del Mesías (Dan 9,24-26). Miqueas nos dice que nacerá en Belén (Mich 5,2), y Zacarías, que será vendido por treinta monedas de plata, con las cuales se comprará después el campo de un alfarero (Zach 11,12-13).

c) Isaías—llamado con razón el protoevangelista—anunció *ocho siglos antes* que el Mesías sería contado entre los malhechores y puesto entre ellos (Is 53,12); que sería azotado, abofeteado y escupido (Is 50,6) y condenado a muerte (Is 53,8).

d) En los Salmos del rey David se nos anuncia que le despojarán de sus vestiduras y echarán suertes sobre su túnica (Ps 21,19); que le taladrarán las manos y los pies (Ps 21,17); que, teniendo reseca la lengua y pegada al paladar por el tormento de la sed (Ps 21,16), le darán a beber vinagre (Ps 68,22), y que, viéndole atormentado, se mofarán de El y, moviendo sus cabezas, dirán: «Esperó en el Señor; que le libre, que le salve ahora» (Ps 21,7-9).

Todo esto se cumplió *al pie de la letra* en la persona de Jesús.

5.º Jesucristo demostró definitivamente ser el Hijo de Dios con su propia gloriosísima resurrección.

71. He aquí las circunstancias de la misma:

1. La anunció previamente: Mt 20,19.
2. Cristo murió verdaderamente en la cruz: Mt 27,50; Mc 15, 37; Lc 23,46; Io 19,30.
3. Los judíos pusieron guardia ante el sepulcro: Mt 27,62-66.
4. Jesucristo resucitó triunfante del sepulcro: Mt 28,1-7, y se apareció:

a) A María Magdalena: Mc 16,9; Io 20,11-18.
b) A las santas mujeres: Mt 28,8-10.
c) A Simón Pedro: Lc 24,34.
d) A los discípulos de Emaús: Lc 24,12-31; Mc 16,12-13.
e) A los apóstoles sin Tomás: Mc 16,14; Lc 24,36-43; Io 20,19-23.
f) A los apóstoles con Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!»: Io 20,26-29.
g) A los cinco apóstoles y dos discípulos en el lago de Tiberíades: Io 21,1-14.
h) A los once apóstoles en Galilea: Mt 28,16-20.
i) A más de quinientas personas: 1 Cor 15,6.
j) A Santiago: 1 Cor 15,6.
k) A los once apóstoles en Jerusalén y Betania el día de la ascensión: Mc 16,19; Lc 24,50-52; Act 1,1-12.
l) A San Pablo camino de Damasco: Act 9,3-6; 1 Cor 15,8.

Esta prueba de la resurrección tiene un valor apologético definitivo, si se tiene en cuenta que los apóstoles *no sufrieron una alucinación, no quisieron engañar y no lo hubieran podido conseguir* aunque lo hubieran intentado. Veámoslo brevemente:

1.º Los apóstoles no sufrieron una alucinación.

Es históricamente cierto que los apóstoles y los discípulos no esperaban la resurrección de Jesús. Lo prueban los siguientes hechos:

a) José de Arimatea y Nicodemo sepultaron al Señor definitivamente y cerraron el sepulcro con una gran piedra (Mt 27,60; Io 19,38-42).

b) Las piadosas mujeres compraron aromas y volvieron al sepulcro el domingo por la mañana con el fin de ungir el cuerpo del Señor y dejarle decorosa y definitivamente sepultado (Mc 16,1-2). Nada de esto hubieran hecho si hubieran esperado la resurrección de su Maestro.

c) Cuando María Magdalena vio el sepulcro vacío, dijo a Pedro y a Juan: «Han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde le han puesto» (Io 20,2). No se les ocurrió pensar que hubiera resucitado.

d) Cuando las piadosas mujeres anunciaron a los apóstoles la resurrección y aparición del Señor, «les parecieron desatinos tales relatos y no los creyeron» (Lc 24,11).

e) El apóstol Tomás no lo creyó ni siquiera ante el testimonio de los demás apóstoles (Io 20,25).

f) El mismo Cristo tuvo que reprenderles por su incredulidad (Lc 24,25; Mc 16,14; Io 20,27).

Es, pues, históricamente indiscutible que los apóstoles no estaban *predispuestos* a la alucinación, como afirman pérfidamente Renán y Straus. No esperaban la resurrección de su Maestro, estaban tristes y desalentados... «porque no se habían dado cuenta de la Escritura, según la cual era preciso que El resucitase de entre los muertos» (Io 20,9).

Además, las apariciones fueron muchas, a muchas personas, en circunstancias diferentes, dejándose tocar (Io 20,27), comiendo con ellos (Lc 24,43; Io 21,12), andando (Lc 24,15), en el cenáculo (Io 20,19), a pleno sol (Io 21,1), etc.

Si los apóstoles padecieron alucinación, ¿cómo se explica el hecho *real* del sepulcro vacío, que tanto preocupó a los judíos?

2.º Los apóstoles no quisieron engañar.

Es históricamente indiscutible que los apóstoles no fueron unos impostores, no tuvieron intención alguna de engañar: testificaron lo que habían visto y palpado. Porque:

a) Compárese el miedo y cobardía de Pedro la noche del Jueves Santo con su valentía y arrojo el día de Pentecostés. ¿Qué ha pasado aquí?

b) Compárese la cobardía de todos los apóstoles, escondidos el día de Pascua «por miedo a los judíos» (Io 20,19), con su entereza y valentía ante el Sanedrín después de la resurrección (Act 4,20; 5,29).

c) Ninguna ventaja humana les traía testificar un hecho falso. Todos sufrieron grandes persecuciones y trabajos por el nombre de Cristo y acabaron padeciendo el martirio. Con razón dice Pascal:

«Creo de buena gana a los testigos que se dejan degollar por su testimonio».

d) San Pablo, tan celoso y apasionado por sus tradiciones farisaicas, jamás se hubiera dejado sobornar. Su admirable conversión sólo puede explicarse por el episodio milagroso que se lee en los *Hechos de los Apóstoles:* la aparición visible de Cristo resucitado (cf. Act 9,1-9).

e) Los apóstoles no se limitaron a testificar la resurrección del Señor, sino que *probaron su testimonio con milagros estupendos* (Act 3,1-16; 5,12-16). Ahora bien, Dios no puede autorizar con milagros una impostura de la que se seguirían gravísimos daños a toda la humanidad engañada.

3.° Los apóstoles no hubieran podido engañar.

Pero amontonemos los absurdos y supongamos por un momento que los apóstoles fueran unos impostores y que hubieran tenido intención de engañar. ¿Lo hubieran, acaso, conseguido? Es clarísimo que no. Porque:

a) ¿Quién hubiera creído en Jerusalén a unos pocos hombres que testimonian la resurrección de un hombre a quien todos vieron crucificado, muerto y sepultado, sin que el resucitado se sepa dónde está y sin alegar ninguna prueba? (los milagros estupendos). Todos se hubieran reído de ellos.

b) Y si esto hubiera sido imposible en Jerusalén, ¡cuánto más en otras partes, en donde ni habían visto al Salvador, ni contemplado sus milagros, ni escuchado su doctrina, ni creían en un Mesías de Israel, ni les importaba nada la religión judía!

c) ¿Cómo hubiera sido posible que doce impostores—ignorantes y casi analfabetos por añadidura—hubieran podido derribar el colosal Imperio romano, contra el que se habían estrellado todas las potestades de la tierra, y esto sin armas, sin soldados, con la sola fuerza de la predicación de un judío crucificado que exige sacrificios, que impone renunciamientos, que prohibe en absoluto los vicios y placeres a que se entregaban con desenfreno los paganos, que ordena devolver bien por mal, renunciar a la venganza y dejarse matar sin resistencia antes que apostatar de la fe en El? ¿Quién no ve que esto es completamente absurdo e imposible si no se admite la eficacia sobrenatural de la palabra de los apóstoles, la fuerza aplastante de los milagros y la fecundidad de la sangre de los mártires, realizado todo ello en testimonio de la resurrección de Cristo?

Con razón los racionalistas han atacado encarnizadamente el hecho de la resurrección de Cristo, dándose perfecta cuenta de que ese hecho colosal es la roca firme sobre la que se apoya y descansa la fe en la divinidad de Jesucristo y el hecho mismo del Cristianismo y de la Iglesia. Ya San Pablo advertía a los fieles de Corinto:

«Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana vuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo» (1 Cor 15,14-15).

Pero él mismo se encarga, dos líneas más abajo, de testificar una vez más el inconmensurable acontecimiento, que sella definitivamente nuestra fe en la divinidad de Jesucristo:

«Pero no: Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados» (1 Cor 15,20-22).

CAPITULO IV

La humanidad de Jesucristo

72. Después de haber hablado de las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo, unidas hipostáticamente al Verbo, y de haber trazado las líneas fundamentales de una demostración apologética de su mesianismo y divinidad, vamos a estudiar ahora, más despacio, las maravillas encerradas en su humanidad santísima.

En la humanidad de Cristo, como en la de cualquier otro hombre, hay que distinguir sus dos partes esenciales: el alma y el cuerpo. Hemos de examinar lo que en cada una de estas partes esenciales quiso el Verbo *asumir*, o, más exactamente, *coasumir*, como dicen Santo Tomás y los teólogos en general [1].

He aquí, en cuadro sinóptico, el panorama que vamos a recorrer en este largo capítulo, en el que los números designan las cuestiones correspondientes en la *Suma Teológica:*

I. Perfecciones asumidas...	En el alma ...	En la esencia misma: Gracia....	7-8.
		En la inteligencia..: Ciencia...	9-12.
		En la voluntad....: Poder....	13
	En el cuerpo.		
II. Defectos asumidos..	En el cuerpo........................		14.
	En el alma..........................		15.

ARTICULO I

La gracia de Cristo

73. La cuestión de la gracia de Cristo, que abordamos en este artículo, es una de las más hermosas y sublimes del tratado de la encarnación. Coincide con la cuestión de la *santidad de Cristo*, ya que es la gracia, precisamente, el principio de la santificación sobrenatural.

La santidad, en general, consiste en la *unión con Dios*. La razón

[1] Es más exacta la palabra *coasumir*, porque las cosas que vamos a estudiar en este capítulo las asumió el Verbo *a través* del alma o del cuerpo; a diferencia de la misma alma o cuerpo, que los asumió *directamente* como partes esenciales de su humanidad santísima.

es porque sólo Dios es santo por su misma naturaleza y esencia: *Tu solus sanctus*. Luego todos los demás seres capaces de santidad serán santos en la medida y grado en que se unan sobrenaturalmente con Dios y no más. Y como la unión sobrenatural con Dios la establece en las criaturas la gracia santificante, síguese que el crecimiento de la gracia y el de la santidad son una misma cosa: a mayor gracia, mayor santidad, y viceversa.

Los teólogos distinguen en Cristo una triple gracia:

a) GRACIA DE UNIÓN, que significa la unión substancial, enteramente gratuita, de la naturaleza humana con la divina en la persona del Verbo.

b) GRACIA HABITUAL, que designa la gracia santificante, poseída por el alma de Cristo en toda su plenitud.

c) GRACIA CAPITAL, que expresa la gracia de Cristo como cabeza del cuerpo místico redundando sobre todos sus miembros.

La gracia de unión es *substancial;* las otras dos son *accidentales*.

La existencia de esta triple gracia consta expresamente en la Sagrada Escritura. El apóstol y evangelista San Juan habla claramente de las tres en el sublime prólogo de su evangelio. Porque, al decir que *el Verbo se hizo carne* (v.14), menciona la gracia de *unión;* cuando dice que *habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad* (v.14), alude a su gracia *habitual;* y al decir que *de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia* (v.16), se refiere a su gracia *capital*.

Vamos a examinar por separado cada una de estas tres gracias.

1. La gracia de unión

En los capítulos precedentes hemos estudiado la *naturaleza* de la gracia de unión, en virtud de la cual las dos naturalezas de Cristo subsisten en la persona única del Verbo. Aquí vamos a estudiar la gracia de unión como *substancialmente santificadora* de la humanidad adorable de Cristo, o sea, en cuanto que constituye la *santidad substancial* de la humanidad de Cristo.

Para mayor claridad expondremos la doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª En virtud de la unión hipostática le fue comunicada a la humanidad de Jesucristo la santidad misma del Verbo y es, por consiguiente, infinitamente santa, aun prescindiendo de la gracia habitual o santificante.

74. La razón es porque, al unirse hipostáticamente al Verbo de Dios, la humanidad santísima de Cristo (toda ella, o sea, no sólo el alma, sino también el cuerpo) quedó incorporada, por decirlo así, a la santidad misma del Verbo; no porque el Verbo la *informara* propiamente [1], sino en virtud de la unión substancial de la naturaleza

[1] Como ya dijimos en su lugar correspondiente, la unión de la persona del Verbo con la humanidad de Cristo es puramente *terminativa*, no informativa, permaneciendo las dos naturalezas íntegras e inconfusas después de la unión.

A este propósito escribe el teólogo ZUBIZARRETA: «Cristo necesitaba alguna gracia sobre-

humana (cuerpo y alma) con la persona divina del Verbo. Esto recibe el nombre de *gracia de unión*, y constituye, por sí misma, la santidad *substancial* e infinita de Cristo en cuanto hombre. Por eso la Iglesia ha podido definir que la carne de Cristo es *vivificante* [2], lo cual no sería posible sin la gracia de *unión*, ya que la gracia habitual santifica únicamente el alma de Cristo—como veremos—, no su cuerpo. La gracia de unión, en cambio, santifica el cuerpo y el alma de Cristo, o sea, toda su humanidad santísima, comunicándole la santidad increada e infinita del mismo Verbo divino.

Esto aparece claro también por el hecho de que la *filiación divina natural* lleva consigo, necesariamente, la suma santidad objetiva. Ahora bien, Cristo, aun en cuanto hombre, en virtud de la unión hipostática, es Hijo natural de Dios, no adoptivo. Luego esta unión eleva inmediatamente y por sí misma al sumo grado de santidad, ya que la santidad consiste en la *unión con Dios* y no puede pensarse una unión más íntima con Dios que la personal o hipostática.

A este propósito escribe Sauvé [3]:

«La santidad infinita. He ahí, pues, el magnífico caudal que recibió la humanidad de Nuestro Señor en patrimonio, desde el momento en que salió de la nada y comenzó a existir en el seno de María. La más legítima dote no es de tan perfecta pertenencia de la esposa, el tesoro mejor adquirido no es tan perfectamente propiedad de su dueño como es de Cristo la santidad divina. El Verbo posee por esencia esta santidad infinita; la naturaleza humana de Nuestro Señor la posee por gracia, por el don irrevocable que de ella le hizo el Verbo al unirla consigo. De esta parte, la mejor de cuantas pueden concebirse, jamás podrán despojarla; le pertenece para toda la eternidad; es tan imposible arrebatársela como lo es separarla a ella misma del Verbo. Será santa con la santidad del Verbo, por tanto tiempo cuanto dependa de su personalidad, esto es, eternamente, sin revocación, como sin restricción».

De manera que Jesucristo-hombre es infinitamente santo en virtud de la gracia de unión, aun prescindiendo de la gracia habitual

natural creada para realizar acciones sobrenaturales. Porque la personalidad del Verbo, como quiera que es una realidad increada, no se unió a la naturaleza humana a modo de forma física, sino a modo de término, y constituyó el principio *quod* (o sea, el principio *que obra*), pero no el principio *quo* (o sea, el principio *por el que se obra*) de las operaciones sobrenaturales, dejando a las potencias y facultades de la naturaleza humana de Cristo en su estado natural. Ahora bien: la especificación y sobrenaturalidad de las acciones se toma del principio *quo*, no del principio *quod*. De donde se sigue que el entendimiento y la voluntad de Cristo eran sobrenaturales por razón de la gracia creada (gracia habitual) que informaba al entendimiento y a la voluntad, no por razón de la persona divina.

Sin embargo, muchas acciones de Cristo pudieron ser sobrenaturales sin la gracia habitual, en virtud tan sólo de las gracias *actuales* auxiliantes, porque con ellas se eleva suficientemente el entendimiento y la voluntad para que puedan ser principio *quo* de algunas acciones sobrenaturales (como ocurre en el pecador, en quien la sola gracia actual es el principio de la atrición y de la esperanza sobrenatural). Pero otras operaciones no hubiera podido realizarlas Cristo sin la gracia habitual, tales como el perfecto amor de Dios y la visión beatífica» (*Theologia dogmatico-scholastica* vol.3 n.678 corol.3).

[2] He aquí uno de los famosos anatematismos de San Cirilo presentados al concilio de Efeso: «Si alguno no confiesa que la carne del Señor es *vivificante* y propia del mismo Verbo de Dios Padre, sino de otro fuera de El, aunque unido a El por dignidad, o que sólo tiene la inhabitación divina; y no, más bien, *vivificante*, como hemos dicho, porque se hizo propia del Verbo, que tiene poder de vivificarlo todo, sea anatema» (D 123). Aunque el concilio de Efeso no llegó a definir los anatematismos de San Cirilo, los recogió e hizo suyos *en una fórmula dogmática* el segundo concilio de Constantinopla (cf. D 226). Tienen, pues, verdadero valor dogmático.

[3] *Jesús íntimo* (Barcelona 1926) elev.5.ª p.174-75.

o santificante que llenaba por completo su alma. Sin embargo, como veremos, la gracia de unión no hace innecesaria o inútil la gracia habitual o santificante, ya que, en virtud de esta última—y no de la unión—, los actos sobrenaturales resultan perfectamente *connaturales* a la humanidad de Cristo. Sin la gracia habitual, Cristo podría obrar y obraría de hecho *divinamente* en virtud de la gracia de unión; pero los actos sobrenaturales no brotarían de su alma de una manera perfectamente *connatural*, ya que le faltarían las *potencias próximas* para ello, que están constituidas por los hábitos sobrenaturales o infusos (gracia habitual, virtudes y dones del Espíritu Santo), y sólo contaría con el empuje transitorio y en cierto modo violento de la gracia actual.

Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

Conclusión 2.ª La gracia de unión se extiende a toda la humanidad de Cristo, o sea, al alma y al cuerpo; y, en virtud de ella, Cristo-hombre es intrínseca y absolutamente impecable.

75. Ya hemos aludido a la primera parte de esta conclusión, cuya razón es clarísima. La humanidad de Cristo, toda entera, o sea, con su cuerpo y con su alma, quedó unida hipostáticamente al Verbo, y, por lo mismo, la gracia de unión, que la santifica substancialmente, afectó no solamente al alma, sino también al mismo cuerpo de Cristo, haciéndole adorable e infinitamente santo.

Escuchemos al docto y piadoso Sauvé explicando esta doctrina [4]:

«¿En qué consiste la santidad de unión? Al paso que la gracia habitual y la gloria son una realidad física, una *cualidad* divina que transforma el alma de Jesús físicamente, la gracia de unión es una realidad moral que, sin transformar físicamente su humanidad, la eleva infinitamente. Es la íntima y eterna relación que la une, en el Verbo, a la santidad infinita. En virtud de esta gracia, el Verbo y la naturaleza humana que ha tomado se han hecho para siempre solidarios. Responde de ella por su honor, y ella, por su parte, no puede ni un instante ser indigna de él. La santidad infinita es así como la esfera moral en la cual, por el hecho de la encarnación, ha entrado para siempre, en donde se mueve y vive y de la que no puede ya salir para caer en el error, en el desorden y el mal, de igual manera que no puede substraerse a la personalidad del Hijo de Dios.

Las cosas preciosas en sí mismas lo son más aún cuando son raras. La gracia de unión es no tan sólo rara, sino única. Vemos cómo la multiplicidad y la variedad resplandecen en la Naturaleza, y, más todavía, en el mundo de la gracia y de la gloria. Pero el orden de la santidad de unión no comprende más que a Jesús; esta gracia es singular e incomunicable. No hay más que un solo hombre que pueda decir: «Soy santo con la santidad misma de Dios; soy el Santo de los santos». Y vos, ¡oh Verbo encarnado!, sois este hombre. Y aun cuando el cielo entero estuviera ahí, delante de mí, y viniera a mí, yo debería estar menos poseído de respeto, menos penetrado de alegría y de amor, que en esas horas, mil veces benditas, en que os visito y adoro en vuestro sagrario, en que os miro inmolado en el altar o en que os recibo en mi corazón, ¡oh alma, oh cuerpo, oh sangre de mi Dios!, pues sois infinitamente santo.

Y ¿hasta dónde se extiende la santidad de unión? La santidad de la gracia habitual no se extiende más que al alma y a las facultades del alma capaces de conocer y de amar. La gracia de unión, por el contrario, se extiende a toda la humanidad de Jesús. Todo en ella se halla, para siempre, en relación con la santidad del Verbo, al mismo tiempo que con su personalidad. Esta verdad encierra consecuencias por demás edificantes. No el alma de Nuestro Señor solamente, su inteligencia y todos sus pensamientos, su libertad y todos sus actos, sino también su mismo cuerpo y todos sus padecimientos y todos sus movimientos eran infinitamente santos. Del acto más ordinario de su vida, por ejemplo, del acto por el cual cortaba y ajustaba, en Nazaret, un pedazo de madera, debo creer que agradaba soberanamente a Dios y que era infinitamente meritorio [5]. Cada palabra que salía de su boca era también infinitamente santa, y para los oídos de su Padre estaba llena de inefables encantos; una sola de estas palabras bastaba para curar los leprosos, para purificar a Magdalena, y habría bastado para santificar el infierno, si pudiera el infierno arrepentirse y amar. Cada contacto de su cuerpo era infinitamente santo. ¡Con qué excelencia consagró y santificó este contacto a su divina Madre! ¡Y su carne toca cada día mis manos, mis labios, mi corazón! Cada uno de sus movimientos era infinitamente santo; y el cielo, por precioso que sea, estaba sobradamente conquistado para todos los hombres con uno solo de sus pasos, ¡y ha dado tantos por mí, y no ha podido todavía conquistar mi alma! Cada gota de su sangre es infinitamente santa, y la bebo toda cada día. Cada uno de sus sufrimientos o de sus alegrías era infinitamente santo y capaz de santificar las alegrías o los sufrimientos del mundo entero; y ¿cuántas alegrías y sufrimientos ha habido en mi vida que no han sido sobrenaturales? Sé, además, que todos sus misterios son infinitamente santos; ¡de qué manera deben, pues, interesarme, penetrarme de amor, colmarme de gracias! ¡Y cuán preciosa también debe serme cada verdad salida de su Corazón tres veces santo!»

Esta gracia de unión es la que hace que Cristo, aun en cuanto hombre, sea intrínseca y absolutamente impecable. Así como la unión hipostática de las dos naturalezas es absolutamente indestructible, así también, y por esa misma razón, es absolutamente imposible que la humanidad santísima de Cristo pueda ser manchada por la menor sombra de pecado.

«Si la visión y el amor beatífico—escribe todavía Sauvé [6]—destierra necesariamente el pecado de la celestial ciudad, la gracia de unión lo aleja más necesariamente todavía del Corazón de Jesús. Si en absoluto no puede la menor nube cruzar ni un instante por la santidad divina, de igual manera tampoco puede la sombra más ligera de culpa pasar por el alma de Nuestro Señor. En nombre de la santidad misma del Verbo, repele todo error y todo mal. La sagrada humanidad es absolutamente inmaculada e inviolable como el mismo Verbo. Solamente que, así como el Verbo es inmaculado e inviolable por naturaleza, ella lo es por gracia, por esa gracia que denominamos la santidad de unión».

[4] O.c., p.176-79.

[5] Sin embargo, como veremos en su lugar, el mérito de Jesucristo corresponde propiamente a su gracia habitual y es consecuencia de ella más que de la gracia de unión. *(N. del A.)*

[6] O.c., p.179.

2. La gracia habitual

76. Además de la gracia de unión, en virtud de la cual Cristo-hombre es *personalmente* el Hijo de Dios, su alma santísima posee con una plenitud inmensa la gracia habitual o santificante. Vamos a estudiar este asunto con la atención que se merece.

Como es sabido, la gracia habitual es *una cualidad sobrenatural inherente a nuestra alma que nos da una participación física y formal de la naturaleza misma de Dios, haciéndonos hijos suyos y herederos de su gloria.*

«Es la gracia santificante—escribe un autor contemporáneo [1]—, según enseña la Iglesia, una participación creada, misteriosa, pero real, de la naturaleza divina; una entidad física del orden sobrenatural, que sobreviene, por pura merced de Dios, al ser creado: ángel, hombre, y que penetrándolo, empapándolo, con más energía y eficiencia que la luz del sol convierte en luz a la nube o a un diáfano cristal, transforma el espíritu en algo divino; mas no sólo con una especie de renovación estática, sino con una virtualidad operante que invade e informa la naturaleza, sus facultades operativas y sus actos.

El alma en gracia viene a ser como una reproducción, un reverbero de Dios, con irradiaciones divinas. Y, al mismo tiempo, sus operaciones, sin dejar de ser actividad vital propia y suya, elevadas así a la categoría de lo sobrenatural, serán capaces de empalmar, a través de este hilo de oro, con la misma esencia divina, como término supremo y objeto terminal de todas las tendencias del alma, que un día, al alcanzarla, se aquietarán en la fruición eterna de la misma, específicamente la misma bienaventuranza de Dios».

Jesucristo poseyó con una plenitud inmensa esta gracia santificante, con todo el cortejo de realidades sobrenaturales que la acompañan. Vamos a exponerlo con detalle en las siguientes conclusiones.

Conclusión 1.ª Jesucristo poseyó la gracia habitual o santificante.

77. A primera vista—como ya dijimos más arriba—parece que Cristo no tuvo ni necesitaba para nada la gracia santificante, toda vez que, en virtud de la gracia de unión, su naturaleza humana era ya infinitamente santa. La gracia de unión hacía a Jesucristo-hombre Hijo natural de Dios, y la gracia santificante nos hace hijos adoptivos. Teniendo lo más, parece que no es necesario tener lo menos.

Y, sin embargo, es una verdad completamente cierta y próxima a la fe que Jesucristo poseyó en su alma santísima la gracia habitual o santificante. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice claramente el evangelista San Juan:

«Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, *lleno de gracia y de verdad*» (Io 1,14).

[1] TOMÁS CASTRILLO, *Jesucristo Salvador:* BAC (Madrid 1957) p.292.

Esta gracia de la que habla aquí San Juan no es la gracia de unión, sino la habitual o santificante, puesto que añade a renglón seguido:

«Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (ibíd., v.16).

Ahora bien, es evidente que de la plenitud de Cristo no hemos recibido la gracia de unión—que es propia y exclusiva de El—, sino la gracia habitual o santificante; luego de ella habla aquí San Juan. Lo confirma San Pedro cuando, hablando de Cristo, escribe en la segunda de sus epístolas:

«Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas, para hacernos así partícipes de la divina naturaleza» (2 Petr 1,4).

Puede citarse también el conocido texto de San Lucas:

«El niño crecía y se fortalecía lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba en El» (Lc 2,40).

Y el texto mesiánico del profeta Isaías:

«Y descansará sobre El el Espíritu del Señor» (Is 11,2), que supone necesariamente la gracia santificante en el alma donde reposa el divino Espíritu.

En la Sagrada Escritura se nos dice, pues, con suficiente claridad, que Cristo poseía la gracia santificante, además de la gracia de unión. No puede decirse, sin embargo, que se trate de una verdad de fe, puesto que no ha sido expresamente definida por la Iglesia, si bien sería *temerario* negarla o ponerla en duda.

b) LOS SANTOS PADRES afirman claramente la existencia de la gracia habitual en Jesucristo, y éste es el sentir de la misma Iglesia y de los teólogos.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás expone tres razones del todo convincentes. He aquí sus propias palabras [2]:

«Es necesario decir que Cristo tenía la gracia habitual o santificante, por tres razones:

En primer lugar, por razón de la unión de su alma con el Verbo de Dios, pues cuanto un ser, sometido a la acción de una causa, está más próximo a ella, tanto más recibirá su influencia (v.gr., tanto más se calienta un objeto cuanto más se acerca al fuego). Pero el influjo de la gracia viene de Dios, como dice el Salmo: *Dios da la gracia y la gloria* (Ps 83,12). Por tanto, fue sumamente conveniente que el alma de Cristo recibiese el influjo de la gracia divina.

La segunda razón deriva de la excelsitud de su alma, cuyas operaciones debían alcanzar a Dios lo más íntimamente posible por el conocimiento y el amor. Para esto, la naturaleza humana necesitaba ser elevada por la gracia.

El último argumento se refiere a la relación de Cristo con el género humano. Cristo, en efecto, en cuanto hombre, es *mediador entre Dios y los*

[2] Cf. III 7,1.

hombres, como dice San Pablo (1 Tim 2,5). Era preciso, pues, que poseyese la gracia que había de redundar sobre los demás hombres, según aquello de San Juan: *De cuya plenitud todos recibimos gracia sobre gracia* (Io 1,16).

En la solución de las dificultades, el Doctor Angélico completa y redondea esta doctrina. He aquí las dificultades y sus respuestas:

DIFICULTAD. La gracia habitual es una participación de la divinidad en la criatura racional, como dice San Pedro (2 Petr 1,4). Pero Cristo es Dios no por participación, sino real y verdaderamente. Luego en él no hubo gracia habitual.

RESPUESTA. Cristo es verdaderamente Dios por su persona y por su naturaleza divina. Pero, como en la unidad de la persona permanece la distinción de las naturalezas, el alma de Cristo no es divina en su esencia. Por lo cual es necesario que llegue a serlo por participación, lo que es efecto de la gracia santificante (ad 1).

DIFICULTAD. El hombre necesita la gracia para obrar rectamente (1 Cor 15,10) y para alcanzar la vida eterna (cf. Rom 6,23). Pero Cristo, por su unión con el Verbo, tenía la facultad de obrar en todo rectamente y poseía la vida eterna como Hijo natural de Dios. Luego no tenía necesidad alguna de otra gracia fuera de la gracia de unión con el Verbo.

RESPUESTA. Cristo podía obrar recta y divinamente en cuanto Verbo; pero, para que sus operaciones humanas resultasen perfectas, necesitaba la gracia santificante. Y en cuanto Verbo gozaba de la bienaventuranza *eterna e increada* por un acto también *increado* y *eterno,* del que no era capaz su alma humana. Luego su alma no podía gozar de Dios sino por un acto sobrenatural *creado,* para el cual necesitaba la gracia santificante (ad 2).

DIFICULTAD. El que obra a manera de instrumento no necesita de una disposición habitual para realizar sus operaciones, pues la suple el agente principal. Pero la naturaleza humana de Cristo fue instrumento de la divinidad, como enseña San Juan Damasceno. Luego en Cristo no debió haber ninguna gracia habitual.

RESPUESTA. La humanidad de Cristo es instrumento de la divinidad, no a la manera de un instrumento inanimado, que carece totalmente de operación propia (como el pincel o el escoplo), sino a manera de instrumento animado por un alma racional, que se mueve al mismo tiempo que es movido. Por tanto, para perfeccionar su operación propia, era necesaria la gracia habitual (ad 3).

Detalles complementarios:

Vamos a recoger ahora algunos detalles complementarios de esta doctrina.

1.º **La gracia habitual de Cristo no precede a la gracia de unión como si fuese una disposición exigitiva de la misma, sino que sigue a la gracia de unión como una propiedad natural, no en el orden del tiempo, sino de naturaleza.**

78. La razón es porque la gracia de unión pertenece a otro orden genéricamente distinto e infinitamente superior al de la

gracia habitual y no puede, por lo mismo, ser exigida por esta última; como tampoco la gracia habitual puede ser exigida por la simple naturaleza, ya que la gracia es estrictamente sobrenatural y trasciende toda naturaleza creada o creable. La gracia habitual de Cristo es una *propiedad natural* de la unión hipostática, siendo ésta *principio y origen* de aquélla; no porque la unión hipostática se realizara antes de infundirse la gracia habitual en el alma de Cristo (fueron simultáneas en el tiempo), sino con simple prioridad de naturaleza [3].

2.º **La gracia santificante no hizo a Cristo hijo adoptivo de Dios, sino que es un efecto de su filiación natural.**

79. Santo Tomás escribe expresamente:

«La gracia habitual, tratándose de Cristo, no hace hijo adoptivo a quien antes no era hijo, sino que simplemente es un efecto en el alma de Cristo de su filiación natural» [4].

Oigamos al insigne cardenal Billot explicando esta doctrina:

«El efecto formal de la gracia santificante no es, propiamente hablando, hacer al que la recibe hijo adoptivo de Dios, sino más bien conferir a su alma la *deiformidad,* por la que queda ordenada a la participación de la divina bienaventuranza. De esta *deiformidad* resulta la denominación de hijo adoptivo en las personas capaces de esta denominación, o sea, en las personas extrañas a Dios, ya que la adopción se define: *la asunción gratuita de una persona extraña como hijo y heredero.* Por lo cual, si la gracia se encuentra en una persona no extraña a Dios, por encontrarse adornando una naturaleza hipostáticamente unida a El, producirá en ella ciertamente su propio efecto formal—la *deiformidad*—sin que se derive al supuesto de esta naturaleza la denominación de adoptivo, porque esta denominación es incompatible con la filiación natural propia de ese supuesto» [5].

Conclusión 2.ª Jesucristo poseyó la plenitud absoluta de la gracia, tanto intensiva como extensivamente.

80. Expliquemos ante todo los términos de la conclusión.

a) LA PLENITUD de la gracia puede ser *absoluta* y *relativa.* Es absoluta cuando alcanza el sumo grado participable por la criatura, de suerte que no puede crecer o hacerse mayor, al menos según la providencia ordinaria de Dios en la presente economía. Y es relativa cuando llena por completo la capacidad *actual* del sujeto que la recibe. La relativa podría crecer o hacerse mayor si se ensanchara la capacidad receptora del sujeto.

b) PLENITUD INTENSIVA es aquella que ha alcanzado toda la perfección de que es susceptible la cosa poseída considerada en sí misma. *Plenitud extensiva* es la que tiene aptitud para producir todos los efectos que de ella pueden derivarse y se extiende de hecho a todos ellos.

[3] Cf. III 7,13c et ad 2 et ad 3.
[4] III 23,4 ad 2.
[5] CARDENAL BILLOT, *De Verbo incarnato* th.16 § 1 ad 1.

He aquí las pruebas de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay textos del todo claros y expresivos:

«Jesús, lleno del Espíritu Santo...» (Lc 4,1).
«Y habitó entre nosotros..., lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14).
«Plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud» (Col 1,19).

b) LOS SANTOS PADRES. Es afirmación constante y unánime entre ellos. Valga por todos el siguiente testimonio de San Juan Crisóstomo:

«Toda la gracia fue derramada en aquel templo (Cristo en cuanto hombre), pues no le fue dado el Espíritu Santo con medida: *todos nosotros recibimos de su plenitud.* Mas aquel templo recibió íntegra y universalmente la gracia... Allí se encuentra íntegramente la gracia; en los hombres, en cambio, sólo una pequeña parte y como una gota de aquella gracia»[6].

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo maravillosamente el argumento de razón[7]:

«Poseer una cosa en su plenitud es poseerla total y perfectamente. La totalidad y la perfección se pueden considerar bajo un doble aspecto: bien por razón de su *intensidad,* como si se dice que uno posee la blancura en su plenitud porque la posee en el más alto grado posible; o bien por su virtualidad o *extensión,* como si se dice que uno posee la vida en su plenitud porque la posee con todos sus efectos y operaciones. Bajo este aspecto, se dice que el hombre posee la plenitud de la vida, no el bruto ni la planta.

Cristo poseyó la plenitud de la gracia bajo ambos aspectos. Bajo el primero, pues la poseyó en sumo grado y del modo más perfecto posible. Y esto se prueba, en primer lugar, por la proximidad del alma de Cristo a la causa de la gracia, pues ya hemos dicho que un ser sometido a la influencia de una causa (v.gr., del fuego), cuanto más próximo se encuentra a ella, tanto más percibirá su influjo. Y como el alma de Cristo está más íntimamente unida a Dios (causa de la gracia) que cualquier otra criatura racional, recibe la máxima influencia de su gracia. En segundo lugar se prueba por comparación con el efecto que ha de producir. El alma de Cristo recibió la gracia para que de él redundara a los demás. Deberá, por tanto, poseerla en el más alto grado; como el fuego, que es la causa del calor de los demás cuerpos, posee el máximo calor.

De semejante manera, Cristo poseyó también la plenitud de la gracia en el segundo aspecto, a saber, en cuanto a su virtualidad o extensión, porque la poseyó con todos sus efectos y operaciones. Y esto porque la gracia le fue otorgada a Cristo como a principio universal dentro del género de los que poseen la gracia; y la virtud del primer principio en un género determinado se extiende a todos los efectos incluidos en ese género. Así, el sol, que es causa universal de la generación, según dice Dionisio, extiende su virtualidad a todas las cosas que se refieren a la generación. Así, la plenitud de la gracia bajo este segundo aspecto se da en Cristo, en cuanto su gracia se extiende a todos los efectos de la misma: virtudes, dones, etc.»

[6] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ps* 44,2: MG 55,185.
[7] Cf. III 7,9.

De manera que Cristo poseyó la plenitud de la gracia no sólo *intensivamente,* en cuanto que la poseyó en el sumo grado posible, sino *extensivamente,* en cuanto que su gracia se extiende a todos los efectos posibles que pueden derivarse de la gracia.

Conclusión 3.ª La plenitud absoluta de la gracia es propia y exclusiva de Cristo. La plenitud relativa puede ser poseída por otros.

81. Hemos explicado en la conclusión anterior qué se entiende por plenitud absoluta y relativa. Teniendo en cuenta esos conceptos, la conclusión es muy clara y sencilla. Escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico[8]:

«Puede considerarse la plenitud de la gracia de un doble modo: por parte de la misma gracia (plenitud absoluta) y por parte del sujeto que la posee (plenitud relativa).

Por parte de la misma gracia, la plenitud consiste en poseer el más alto grado de gracia en cuanto a su esencia y en cuanto a su virtualidad, esto es, en cuanto se tiene la gracia de la manera más excelente que puede ser tenida y con la máxima extensión a todos los efectos de la gracia. Y esta plenitud de gracia es propia y exclusiva de Cristo.

Por parte del sujeto, la plenitud de gracia consiste en poseerla plenamente en la medida de su condición, ya se trate del grado de intensidad fijado por Dios, como dice el Apóstol: *A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo* (Eph 4,7); ya se trate de su virtualidad, en cuanto posee la fuerza necesaria para cumplir todos los deberes propios de su estado u oficio, según aquello del Apóstol: *A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada la gracia de anunciar a los gentiles...* (Eph 3,8). Y tal plenitud de gracia no es exclusiva de Cristo, sino que puede ser comunicada por El a los demás».

En este sentido se explican perfectamente las expresiones bíblicas que aluden a una *plenitud de gracia* referida a la Santísima Virgen—«Dios te salve, llena de gracia» (Lc 1,28)—, a San Esteban —«Esteban, lleno de gracia y de virtud» (Act 6,8)—, a San Bernabé—«lleno del Espíritu Santo y de fe» (Act 11,24)—, etc. Quiere decir que tanto la Santísima Virgen como San Esteban, San Bernabé, etc., poseían la *plenitud relativa* de la gracia, o sea, toda la que necesitaban para el digno desempeño de sus funciones de Madre de Dios y Mediadora de todas las gracias, de protomártir o apóstol de Cristo, etc. Escuchemos al Doctor Angélico:

«La bienaventurada Virgen María es llamada «llena de gracia», no por lo que toca a la misma gracia, pues no la tuvo en el máximo grado posible, ni por relación a todos los efectos de la gracia, sino porque recibió la gracia suficiente para el estado a que había sido elegida por Dios, o sea, para ser Madre suya. Del mismo modo, San Esteban estaba lleno de gracia, pues tenía la gracia suficiente para el estado a que había sido elegido, esto es, para ser convenientemente ministro y testigo de Cristo. Lo mismo se ha de decir de otros santos. Entre éstos, sin embargo, hay diferencia de grado en la plenitud, según que cada uno está preordenado por Dios a un estado más o menos elevado»[9].

[8] Cf. III 7,10.
[9] III 7,10 ad 1.

Aplicación mariana.

Nótese que la Santísima Virgen tuvo toda la gracia que convenía a su dignidad excelsa de Madre de Dios y de Mediadora universal de todas las gracias. Ello supone una plenitud inmensa, tanto *intensiva* (la mayor de todas las posibles después de la de Cristo) como *extensiva* (se extendía, como la de Cristo y en absoluta dependencia de la misma, a todos los efectos de la gracia relativos a los hombres).

María está colocada aparte y por encima de todos los santos, en cuanto que pertenece—por razón de su maternidad divina—al *orden hipostático*, formado de una manera absoluta por Cristo y de una manera relativa (con la relación esencial que existe entre una madre y su hijo) por la Santísima Virgen. Por eso, nada de extraño tiene que ya en el primer instante de su concepción inmaculada atesorase el corazón de María mayor caudal de gracia que la que poseen en el cielo todos los ángeles y bienaventurados juntos.

Conclusión 4.ª La gracia habitual de Cristo fue naturalmente infinita, no en su propia entidad física, sino formalmente en cuanto a la propia razón de gracia.

82. Para entender el alcance de esta conclusión hay que notar que la gracia habitual de Cristo puede ser considerada de dos maneras:

a) FÍSICAMENTE, o sea, en su propia entidad física. Así considerada, es evidente que la gracia no puede ser infinita, puesto que es una realidad *creada*—y, por lo mismo, finita—y porque se recibe en el alma humana, que es también finita y limitada.

b) FORMALMENTE, o sea, precisamente en cuanto gracia. En este sentido puede decirse infinita si alcanza toda la perfección y excelencia de que es capaz, de suerte que no pueda ser aumentada, al menos según la providencia ordinaria de Dios en la presente economía.

Escuchemos ahora el razonamiento de Santo Tomás [10]:

«En Cristo se puede distinguir una doble gracia. Una, la gracia de *unión*, que consiste—como ya vimos—en su unión personal con el Verbo, que le fue concedida gratuitamente a su naturaleza humana. Evidentemente, esta gracia es infinita, como también lo es la persona del Verbo.

La otra es la gracia *habitual*, que puede considerarse de dos maneras. Primero, en cuanto es un ser, y así tiene que ser finita, pues se encuentra en el alma de Cristo como en su sujeto, y el alma de Cristo es algo creado y de capacidad limitada. El ser de la gracia, por tanto, como no puede exceder a su sujeto, no puede ser infinito.

En segundo lugar puede considerarse la gracia según su propia razón de gracia. En este sentido, la gracia de Cristo es infinita, puesto que no tiene límite alguno, ya que posee todo lo que pertenece al concepto de gracia sin restricción alguna. Y esto proviene de que, según la providencia de

[10] III 7,11.

Dios, a quien pertenece medir la gracia, ésta le fue conferida a Cristo como a principio universal de justificación para la naturaleza humana, como dice San Pablo a los Efesios: *Nos hizo gratos en su amado* (Eph 1,6). De modo semejante se puede decir que la luz del sol es infinita, no en cuanto a su ser, sino en cuanto luz, porque posee todo lo que pertenece al concepto de luz».

Consecuencias de esta doctrina:

1.ª Luego la gracia de Cristo se extiende a todos los efectos que pueden derivarse de la misma y puede producir un efecto en cierto modo infinito, como es la justificación de todo el género humano. Y esto, bien por razón de la infinitud de esa gracia—en el sentido explicado—, bien por la unidad de la persona divina a la que el alma de Cristo está unida (ad 2).

2.ª Luego, por mucho que crezca y se desarrolle la gracia en un santo cualquiera, jamás podrá alcanzar a la gracia de Cristo, porque siempre subsistirá la diferencia que existe entre una gracia *particular* y la plenitud *universal* de la misma (ad 3).

Conclusión 5.ª La plenitud de la gracia de Cristo es tan absoluta que no puede crecer o aumentar, al menos según la providencia ordinaria de Dios en la presente economía.

83. Escuchemos a Santo Tomás explicando clarísimamente esta doctrina [11]:

«Se puede excluir de una forma cualquiera su posibilidad de aumento por doble capítulo: por razón del *sujeto* de esa forma y por razón de la misma *forma*. Por parte del *sujeto*, se excluirá la posibilidad de aumento cuando el sujeto alcanza el límite de participación de que es capaz su naturaleza; así decimos que no puede crecer el calor del aire cuando éste ya ha alcanzado el límite de calor que puede soportar sin inflamarse y destruirse como aire, aunque pueda haber en la naturaleza un mayor grado de calor, como el calor del fuego. Por parte de la *forma*, se excluye la posibilidad de aumento cuando alcanza en un sujeto la máxima perfección con que esa forma puede ser poseída; y así decimos que el calor del fuego no puede aumentar, porque no puede haber un mayor grado de calor que el que tiene el fuego.

Del mismo modo que a todas las demás cosas, la sabiduría divina ha fijado los límites de la gracia, según aquello del libro de la Sabiduría: *Tú dispusiste todas las cosas con número, peso y medida* (Sap 11,21). El límite de una forma está determinado por el fin a que se ordena; así, no hay en la tierra una fuerza de atracción más grande que la de su centro, porque no hay un lugar más profundo que el de ese mismo centro.

Ahora bien: el fin de la gracia es la unión de la criatura racional con Dios, y no puede haber ni puede entenderse una unión más íntima de la criatura racional con Dios que la unión personal o hipostática; luego la gracia de Cristo (proporcionada a esa unión personal) alcanza la máxima perfección. Es, pues, evidente que la gracia de Cristo no puede aumentar por parte de la misma gracia.

Ni tampoco puede aumentar por parte del sujeto, porque Cristo, en cuanto hombre, fue desde el primer instante de su concepción verdadera y plenamente bienaventurado (o sea, había llegado al estado de *término*,

[11] III 7,12. Los paréntesis explicativos son nuestros. *(N. del A.)*

teológicamente hablando). Por tanto, no pudo aumentar en él la gracia, como tampoco en los demás bienaventurados, que por estar en estado de término no son susceptibles de crecimiento.

Por el contrario, los hombres, que permanecen aún en el estado de vía, pueden crecer en gracia, tanto por parte de la misma gracia, puesto que no han alcanzado el grado supremo de ella, como por parte del sujeto, pues aún no han llegado al término de la bienaventuranza».

Es imposible hablar con mayor claridad y precisión. A la dificultad tomada del evangelio de San Lucas, según el cual «Jesús *crecía* en sabiduría y edad y *gracia* ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,52), responde Santo Tomás—y con él la generalidad de los teólogos y exegetas—que ese crecimiento en sabiduría y en gracia no se refiere a los mismos hábitos de gracia y sabiduría, sino a sus efectos o manifestaciones externas, en cuanto que cada vez realizaba obras más sabias y virtuosas «para demostrar que era verdadero hombre en lo tocante a Dios y en lo tocante a los hombres» (ad 3).

Pero cabe todavía preguntar si esa imposibilidad del crecimiento de la gracia habitual en Jesucristo es tan omnímoda que ni siquiera podría aumentar de potencia *absoluta* de Dios, o si se refiere únicamente al presente orden de la divina economía, de suerte que, hablando en absoluto, pudiera Dios aumentarla con su poder infinito.

Los teólogos están divididos con relación a este punto.

Algunos—tales como San Buenaventura, Escoto, Durando, Cayetano y Nazario—niegan que la gracia habitual de Cristo pueda ser aumentada ni siquiera de potencia absoluta de Dios. Se fundan en que Dios no puede ordenar la gracia a una finalidad más alta que la exigida por la unión personal o hipostática, que es cabalmente la medida en que se la comunicó a Cristo.

Otros teólogos—tales como Capreolo, Báñez, Alvarez, Medina, Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart, Salmanticenses, Vázquez, Valencia, Lugo y la casi totalidad de los modernos—afirman que, aunque es cierto que Dios no puede ordenar la gracia habitual a una finalidad más alta que la de la unión hipostática, y que, por lo mismo, nadie recibirá jamás ni podría recibir una gracia superior a la de Cristo, esto no es obstáculo para que hubiera podido aumentársela *al mismo Cristo*, ya que no se sigue ningún inconveniente:

a) NI POR PARTE DE LA GRACIA, que es una participación de la naturaleza divina, que es, de suyo, infinitamente participable y no puede, por consiguiente, alcanzar jamás un tope infranqueable.

b) NI POR PARTE DEL AUTOR del crecimiento, que es Dios, cuyo poder es infinito.

c) NI POR PARTE DEL SUJETO receptor de la gracia, que es el alma de Cristo, cuya capacidad obediencial para recibir alguna cosa de Dios es, de suyo, inagotable, como la de cualquier otra criatura [12].

[12] La capacidad obediencial de las criaturas, según Santo Tomás, «no puede nunca llenarse, porque cualquier cosa que Dios haga en su criatura queda todavía en potencia para recibir más y más de Dios» (*De veritate* 29,3 ad 3).

Santo Tomás no se planteó expresamente esta cuestión de si la gracia de Cristo podía aumentar de potencia *absoluta* de Dios, pero parece que la resolvería afirmativamente. He aquí algunos textos que parecen orientarse en este sentido:

«*Es cierto que el poder divino puede hacer una cosa mayor y mejor que la gracia habitual de Cristo;* pero no podrá nunca ordenarla a algo mayor que la unión personal con el Hijo unigénito del Padre, a cuya unión corresponde *suficientemente* la medida de gracia dada a Cristo por la sabiduría divina» [13].

Parece claro que el sentido de este texto es el siguiente: aunque el alma de Cristo recibió la gracia habitual en una medida tan inmensa que fue *suficientemente* proporcionada al fin de la unión hipostática—y en este sentido nadie recibirá ni podría recibir jamás una gracia mayor que la de Jesucristo—, no se sigue, sin embargo, que Dios no hubiera podido (de potencia absoluta) aumentársela *al mismo Cristo*, ya que «es cierto que el divino poder puede hacer una cosa mayor y mejor que la gracia habitual de Cristo».

Esto mismo se desprende de la doctrina de Santo Tomás relativa a la visión beatífica del alma de Cristo, que, a pesar de ser la más perfecta visión de todas las criaturas, *absolutamente hablando* pudiera alcanzar un grado superior, ya que tanto el divino poder como la esencia divina son absolutamente inagotables. He aquí sus propias palabras:

«Ya hemos dicho que no puede haber gracia mayor que la de Cristo, por razón de su unión al Verbo. Hemos de decir lo mismo de la perfección de la divina visión, aunque, *absolutamente hablando, pudiera existir un grado superior, dada la infinitud del divino poder*» [14].

En resumen: parece que debe concluirse, en definitiva, que el alma de Cristo recibió la gracia habitual o santificante con una plenitud inmensa, suficientemente proporcionada a la unión hipostática, que es la mayor de cuantas existen o pueden existir. Nadie alcanzará jamás la plenitud de gracia—en cierto modo *infinita*, como ya dijimos—que poseyó Cristo desde el primer instante de su concepción. Pero teniendo en cuenta que, por muy elevado que sea el grado de gracia que podamos pensar o imaginar en la tierra o en el cielo, no alcanzará jamás la infinita participabilidad de la divina esencia, no repugna que de potencia *absoluta* de Dios la gracia y la gloria de Cristo pudieran ser mayores de lo que son. Es una consecuencia inevitable de la distancia infinita que existe entre cualquier naturaleza creada o creable—aunque se trate de la misma naturaleza humana de Cristo—y la esencia misma de Dios, distancia que no podrá jamás rellenarse del todo, por grande e inmensa que sea la *participación* de la divina naturaleza.

[13] III 7,12 ad 2.
[14] III 10,4 ad 3.

Conclusión 6.ª Además de la gracia habitual o santificante, Cristo poseyó en grado supremo todas las virtudes infusas, excepto las que eran incompatibles con su estado de comprensor o llevan en sí alguna imperfección.

84. Como es sabido, reciben el nombre de *viadores* todos los hombres que viven todavía en este mundo y caminan hacia la eternidad; por oposición a los *comprensores*, que son los que han llegado ya a la patria bienaventurada. Sólo Cristo fue, mientras vivió en este mundo, viador y comprensor a la vez: viador, por encontrarse en este mundo, y comprensor, porque su alma santísima gozó desde el primer instante de su ser de la visión beatífica en grado perfectísimo [1]. Algunas virtudes—como veremos en seguida—son incompatibles con el estado de comprensor, y otras llevan consigo alguna imperfección, incompatible con la santidad infinita de Cristo.

La conclusión consta con absoluta certeza. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. En el Evangelio se nos habla continuamente de las virtudes de Cristo: de su mansedumbre, humildad, caridad, misericordia, compasión, etc., etc. Los textos son innumerables.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha presentado siempre a su divino Fundador como modelo acabadísimo de todas las virtudes, y en las letanías del Sagrado Corazón figura la siguiente invocación: *Corazón de Jesús, abismo de todas las virtudes.*

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás [2]:

«Así como la gracia dice relación a la esencia del alma (a la que santifica o diviniza), las virtudes dicen relación a las potencias (elevándolas al plano sobrenatural para que puedan realizar actos sobrenaturales de una manera connatural y sin violencia). Por eso, de la misma suerte que las potencias del alma se derivan de su esencia, del mismo modo las virtudes se derivan de la gracia.

Ahora bien: cuanto más perfecto sea un principio, tanto más imprimirá su huella en sus efectos. Por lo cual, siendo la gracia de Cristo perfectísima, es lógico que procedan de ella las virtudes para perfeccionar todas las potencias del alma y todos sus actos. Se ha de concluir, pues, que Cristo poseyó todas las virtudes».

En la respuesta a la segunda dificultad advierte Santo Tomás que Cristo poseyó todas las virtudes en grado perfectísimo: *perfectissime, ultra communem modum* (ad 2).

Sin embargo, Cristo no tuvo los hábitos infusos de algunas virtudes que eran incompatibles con su estado de comprensor o con su santidad infinita. Y así:

a) CRISTO NO TUVO LA VIRTUD DE LA FE, porque era incompatible con la visión beatífica de que gozaba habitualmente su alma.

[1] Cf. III 15,10.
[2] III 7,2. Los paréntesis explicativos son nuestros. *(N. del A.)*

Como es sabido, la fe supone la no-visión de lo que se cree mediante ella. Pero Cristo tenía lo formal de la fe—el asentimiento firme y la obediencia a las verdades divinas—en grado eminente y superlativo [3].

b) NI LA VIRTUD DE LA ESPERANZA, porque era ya bienaventurado, o sea, poseía y gozaba plenísimamente a Dios, que es el objeto *primario* de la esperanza. Pero, como explica Santo Tomás, pudo tenerla—y la tuvo de hecho—con relación al objeto *secundario*, que se refiere al auxilio divino para alcanzar algunas cosas que todavía no poseía, v.gr., la glorificación e inmortalidad de su cuerpo [4].

Nótese, sin embargo, que la esperanza que Cristo tuvo acerca del objeto secundario de la misma, no provenía de la virtud teológica de la esperanza, porque no se da un hábito teológico de esperanza acerca del objeto secundario *distinto* del correspondiente al objeto primario (es el mismo para los dos); y no teniendo el primario, tampoco tenía el secundario. Sin embargo, su acto de esperar era más perfecto que el acto de la esperanza teológica, puesto que provenía no de un hábito infuso, sino de la plena posesión de Dios.

c) NI LA VIRTUD DE LA PENITENCIA, puesto que Cristo era absolutamente impecable y, por lo mismo, no podía arrepentirse jamás de ningún pecado (cf. Io 8,46). Escuchemos a Santo Tomás:

«Cristo no pudo pecar. Por lo mismo, la materia de esta virtud (la penitencia) no le corresponde en acto ni en potencia» [5].

Algunos teólogos admiten en Cristo la virtud de la penitencia, no para dolerse de sus propios pecados, sino de los nuestros; no para satisfacer por él, sino por nosotros. Sin embargo, esta opinión debe rechazarse, porque el objeto primario y el acto propio de la virtud de la penitencia es el arrepentimiento y la satisfacción por los propios pecados, no por los ajenos. La satisfacción que Cristo ofreció a su Padre por los pecados de todo el mundo no provenía de la virtud de la penitencia, sino de su caridad y misericordia infinitas [6].

d) NI LA VIRTUD DE LA CONTINENCIA, que tiene por objeto refrenar los movimientos desordenados de la sensualidad, que no se dieron jamás en Cristo. Pero tuvo en grado perfectísimo la virtud de la templanza, que es tanto más perfecta cuanto más exenta está del impulso de las bajas pasiones [7].

[3] Cf. III 7,3c et ad 2 et ad 3.
[4] Cf. III 7,4c et ad 1 et ad 2.
[5] IV *Sent.* dist.14 q.1 a.3 q.ª1.
[6] De hecho el Santo Oficio prohibió la invocación *Corazón de Jesús, penitente por nosotros* (cf. ASS vol.26 p.319).
[7] Cf. III 7,2 ad 3; II-II 155,4.

Conclusión 7.ª Cristo poseyó también, en grado perfectísimo, todas las virtudes naturales compatibles con su estado.

85. La razón es por la perfección absoluta del alma de Cristo, aun en el orden y plano puramente natural.

Pero nótese que, según la sentencia mucho más probable, Cristo no fue adquiriendo poco a poco los hábitos naturales de las virtudes *adquiridas*, sino que los tuvo todos desde el principio por divina infusión, sin que se confundan por esto con las virtudes infusas, que son entitativamente sobrenaturales. La adquisición paulatina no diría bien con la perfección absoluta de su alma, aun en el plano meramente natural, desde el primer instante de su concepción [8].

Conclusión 8.ª Cristo poseyó en grado perfectísimo la plenitud de los dones del Espíritu Santo.

86. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hablando el profeta Isaías del futuro Mesías, escribe:

«Y reposará sobre El el espíritu de Yavé:
espíritu de sabiduría y de inteligencia,
espíritu de consejo y de fortaleza,
espíritu de entendimiento y de temor de Yavé.
Y pronunciará sus decretos en el temor de Yavé» (Is 11,2-3).

Este texto es claramente mesiánico y, según el testimonio unánime de la tradición, se refiere a la plenitud de los dones del Espíritu Santo que se derramaron en el alma de Cristo.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia, en el concilio Romano, interpretó en el sentido que acabamos de indicar el famoso texto de Isaías (cf. D 83). Y en el concilio de Sens rechazó el error de Abelardo que negaba la existencia en Cristo del don de temor (cf. D 378).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás [9]:

«Como ya dijimos en otro lugar, los dones son ciertas perfecciones sobreañadidas a las potencias del alma que las capacitan para ser movidas por el Espíritu Santo. Ahora bien: es manifiesto que el alma de Cristo era movida de un modo perfectísimo por el Espíritu Santo, como dice San Lucas: *Jesús, lleno del Espíritu Santo, regresó del Jordán y fue llevado por el Espíritu al desierto* (Lc 4,1). Luego es manifiesto que Cristo poseyó los dones en grado excelentísimo».

A la dificultad de que, siendo perfectísimas las virtudes de Jesucristo, no necesitaban la ayuda de los dones, contesta el Doctor Angélico:

«Lo que es perfecto dentro de los límites de su naturaleza, necesita todavía ser ayudado por lo que es de naturaleza superior. Así, el hombre,

[8] Cf. HUGON, *De Verbo incarnato* (París 1920) p.155-56; ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* vol.3 n.690.
[9] III 7,5.

por muy perfecto que sea, tiene necesidad del auxilio divino. De este mismo modo, las virtudes necesitan ser ayudadas por los dones, que perfeccionan las potencias del alma, capacitándolas para recibir la moción del Espíritu Santo» (ad 1).

El docto y piadoso Contenson expone hermosamente el uso que Cristo hizo de los dones del Espíritu Santo en la siguiente forma:

«Por el don de *sabiduría* juzgaba las cosas eternas por sus altísimas causas y razones divinas. Por el de *entendimiento* penetraba profundamente todas las verdades que Dios le proponía. Por el de *consejo* juzgaba con seguridad y firmeza, sin la menor duda, las cosas que debía realizar, y poseía la determinación que suelen engendrar los consejos de la prudencia. Por el de *fortaleza* preparaba su cuerpo contra las adversidades y se disponía a la obra dolorosa de la redención del mundo. Por el de *ciencia* juzgaba las cosas por sus causas próximas acomodándose a nuestra capacidad. Por el de *piedad* adoraba con fervor a Dios Padre y honraba con filial afecto a la Virgen Madre. Por el de *temor*, en fin, reverenciaba profundísimamente la soberana grandeza de la majestad divina y la suprema potestad que puede inferir un mal; el cual temor no era servil, sino filial y casto, y estaba lleno de seguridad, no de ansiedad» [10].

Estas últimas palabras nos dan la clave para explicar en qué sentido poseía Cristo el don de temor. Escuchemos, para mayor precisión, al propio Santo Tomás:

«El temor se refiere a dos objetos: al mal grave que puede sobrevenirnos o a la persona que puede inferirnos ese mal; y así se teme al rey en cuanto que puede castigar a uno con muerte. Pero no se temería a quien puede inferirnos el mal si no tuviera cierto poder superior, al cual difícilmente podemos resistir, ya que no tememos las cosas que fácilmente podemos rechazar. En conclusión, se teme a alguno sólo en razón de su superioridad.

Según esto, en Cristo se dio el temor de Dios, pero no en cuanto se refiere al mal de la separación de Dios a causa del pecado, ni tampoco en cuanto se refiere al castigo por ese pecado, sino en cuanto se refiere a la sola superioridad divina, pues el alma de Cristo, empujada por el Espíritu Santo, se movía hacia Dios por un cierto afecto reverencial. Por eso dice San Pablo que Cristo *fue escuchado por su reverencial temor* (Hebr 5,7). Este afecto reverencial hacia Dios lo poseyó Cristo en cuanto hombre en mayor grado que cualquier otro. Por eso la Escritura le atribuye la plenitud del don de temor» [11].

Conclusión 9.ª Cristo poseyó en grado perfectísimo todos los carismas o gracias «gratis dadas».

87. Como es sabido, la teología designa con el nombre de carismas o gracias «gratis dadas» ciertas manifestaciones, de tipo ordinariamente milagroso, que constituyen al que las recibe en instrumento apto para confirmar a los demás en la fe o en la doctrina espiritual. No son hábitos, sino *actos* transitorios.

San Pablo enumera nueve de esas gracias, a saber: palabra de

[10] CONTENSON, *Theologia mentis et cordis* l.9 diss.5 c.1 specul.3 (ed. Vivès, París 1875, t.3 p.95).
[11] III 7,6.

sabiduría, de ciencia, fe (confianza) en el Espíritu, don de curaciones, operación de milagros, profecía, discreción de espíritus, don de lenguas, don de interpretarlas (cf. 1 Cor 12,8-10). No son exigidas por la gracia santificante—ni siquiera la suponen necesariamente—, ordenándose primariamente no al bien del que las recibe, sino al bien de los demás.

Cristo las poseyó todas en grado perfectísimo. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. El Evangelio nos habla de los milagros realizados por Jesucristo, de sus profecías maravillosamente cumplidas a su tiempo, etc. Luego tuvo a su disposición toda suerte de carismas y gracias gratis dadas.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseña repetidas veces [12].

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. He aquí el razonamiento de Santo Tomás [13]:

«Las gracias carismáticas se ordenan a la manifestación de la fe y de la doctrina espiritual. El que enseña necesita medios para manifestar de manera eficaz la verdad de lo que enseña; de lo contrario, su enseñanza sería inútil. Ahora bien: Cristo es el primero y principal maestro de la fe y de la doctrina espiritual, según leemos en la epístola a los Hebreos: *Habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fue entre nosotros confirmada por los que le oyeron, atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros...* (Hebr 2,3-4). Es claro, pues, que Cristo, como primero y principal maestro de la fe, poseyó en sumo grado todas las gracias carismáticas».

Es fácil demostrar, con el Evangelio en la mano, que Jesucristo ejerció a voluntad propia las gracias carismáticas que enumera San Pablo. Y así—para citar unos cuantos casos concretos—vemos que la palabra de *sabiduría* y de *ciencia* la manifestó Cristo en el sermón de la montaña, hablando tan profundamente que excitó la admiración de las turbas (Mt 7,28). La *fe*—que no se refiere a la virtud teologal, de la que careció Cristo, como ya vimos—se manifestó en la excelencia de su conocimiento de las verdades de la fe y en la facilidad de proponerlas de manera perfectamente acomodada al pueblo sencillo y fiel. La gracia de *curaciones* quedó patente en las innumerables enfermedades que sanó. La operación de *milagros*, en la multiplicación de los panes, la tempestad calmada, la resurrección de muertos y otros muchos prodigios. La *profecía*, en las muchas predicciones que hizo: traición de Judas, negaciones de Pedro, propia resurrección, destrucción de Jerusalén, etc. El *discernimiento de espíritus*, cuando conocía los pensamientos de los hombres y los secretos de los corazones. El *don de lenguas* no consta que lo ejercitara, porque no salía de los confines de Israel; pero ciertamente lo poseyó, puesto que conocía los secretos de todos los corazones, cuya expresión externa es precisamente la palabra. Y, finalmente, se mostró magnífico *intérprete de la palabra* cuando,

[12] Cf. D 121 215 1624 1790 1813 2084, etc.
[13] III 7,7; cf. a.8.

«comenzando por Moisés y por todos los profetas, les fue declarando (a los discípulos camino de Emaús) cuanto a El se refería en todas las Escrituras» (Lc 24,27) [14].

3. La gracia capital

La tercera gracia que cabe distinguir en la persona adorable de Cristo es la llamada gracia *capital*, o sea, aquella que le pertenece como *cabeza* de la Iglesia, que es su *cuerpo místico*. Después de unas nociones previas, expondremos su existencia, extensión, naturaleza y algunas cuestiones complementarias.

a) Nociones previas

88. Precisemos, ante todo, con toda exactitud los términos que vamos a emplear.

1. **Cabeza.** Llamamos cabeza a la parte superior y más importante del cuerpo humano. Tiene sobre el resto del organismo una cuádruple primacía:

a) DE ORDEN, por ser la primera parte del hombre, empezando por arriba.

b) DE PERFECCIÓN, en cuanto que en ella residen todos los sentidos corporales externos e internos, mientras que el resto del organismo sólo participa del sentido del tacto.

c) DE GOBIERNO EXTERNO, en cuanto que, por la vista y los demás sentidos que residen en la cabeza, el hombre dirige sus actos exteriores.

d) DE INFLUJO INTERNO, en cuanto que por su propia virtud mueve intrínseca y virtualmente a todos los miembros del cuerpo.

Por analogía con la cabeza humana llamamos cabeza de un cuerpo moral o social al hombre que tiene, entre todos los miembros de ese cuerpo, la primacía de *orden*, *perfección* y *gobierno* (v.gr., el jefe o cabeza del Estado).

2. **Cuerpo.** En el sentido que aquí nos interesa, se entiende por cuerpo *un ser orgánico dotado de vida*. Se distinguen en él multitud de elementos:

a) Los miembros distintos que lo componen.
b) La acción propia de cada uno de ellos.
c) La conexión íntima y mutua dependencia de los miembros entre sí y con la cabeza.
d) La cabeza como centro de todas sus operaciones vitales.
e) El influjo interno y vital de la cabeza sobre todos los miembros.
f) El alma, que informa todo el cuerpo, dándole unidad y vida.

3. **Clases de cuerpo.** Cabe distinguir, analógicamente, un triple cuerpo:

a) FÍSICO. Es el que tiene existencia real, *física* y *sensible*, como el cuerpo u organismo humano.

b) MORAL. Es el que tiene existencia *real*, pero de orden *moral*, no física o sensible (v.gr., una nación, colegio, academia, etc.).

[14] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.3 n.696.

c) Místico. Es un cuerpo *físico-moral* de orden *sobrenatural*. Es el propio de la Iglesia de Cristo. No es físico ni moral, sino una realidad *sui generis* que participa de ambas formas, superándolas inmensamente. Se parece al cuerpo físico en cuanto que sus miembros tienen verdadera *comunicación vital* entre sí y su cabeza; pero lo supera inmensamente, en cuanto que se trata de una vida *sobrenatural* incomparablemente superior a la puramente natural del cuerpo físico. Y se parece al cuerpo moral en cuanto que sus distintos miembros tienen *personalidad propia*, independiente de la de los demás.

4. **Gracia capital.** Es la que compete a Cristo como *cabeza* de la Iglesia. Es, como veremos, su misma gracia habitual en cuanto principio de la gracia en todos los miembros de su cuerpo místico, en virtud y como consecuencia natural de la plenitud absoluta con que posee esa gracia habitual.

b) Existencia de la gracia capital en Cristo

Para mayor claridad y precisión expondremos la doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Cristo, en cuanto hombre, posee la gracia capital, o sea, es cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo místico.

89. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente San Pablo con toda claridad y precisión:

«A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por *cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo,* la plenitud del que lo acaba todo en todos» (Eph 1,22).

«El marido es cabeza de la mujer, como *Cristo es cabeza de la Iglesia,* y salvador de su cuerpo» (Eph 5,23).

«El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia» (Col 1,18).

«Llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo» (Eph 4,15).

«Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno en parte» (1 Cor 12,27).

En otros lugares del Nuevo Testamento, la unión de Cristo con la Iglesia se compara:

a) A la del esposo con la esposa (Eph 5,22-32).
b) A la del olivo con sus ramas (Rom 11,17).
c) A la de la vid con sus sarmientos (Io 15,1-8).
d) A la trabazón de las partes de un edificio (Eph 2,19-21).

La prueba escriturística de la conclusión es, pues, del todo segura y firme.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha proclamado repetidas veces, en forma clara e inequívoca, la doctrina del cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo. He aquí algunos textos:

Bonifacio VIII: «Por apremio de la fe estamos obligados a creer y mantener que hay *una sola* Iglesia, *santa, católica* y *apostólica*... Ella representa un solo cuerpo místico, *cuya cabeza es Cristo,* y la cabeza de Cristo es Dios» (D 468).

Concilio Florentino: «A cuantos, consiguientemente, sienten de modo diverso y contrario, los condena, reprueba y anatematiza, y proclama que son ajenos al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia» (D 705).

Pío XII: En su magistral encíclica *Mystici corporis Christi*, del 29 de junio de 1943, propone ampliamente a toda la Iglesia la doctrina del cuerpo místico de Cristo, que es su divina cabeza [1].

c) La razón teológica. La conclusión tiene dos partes correlativas, que para mayor claridad vamos a probar por separado:

1.º *Cristo, en cuanto hombre, posee la gracia capital, o sea, es cabeza de la Iglesia.* Es evidente, puesto que se reúnen en El, en un sentido espiritual, las cuatro notas propias y características de la cabeza, o sea, la primacía de *orden*, de *perfección*, de *gobierno* y de *influjo* [2]:

a) De orden, puesto que es «el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas» (Col 1,18). Después del pecado de Adán, todos los hombres que han recibido la gracia de Dios la han recibido por relación a El, incluso los justos del Antiguo Testamento.

b) De perfección, porque en el orden ontológico es el mismo Dios personalmente, el Redentor universal. Y en el orden de la gracia la tiene en toda su plenitud, «como corresponde al Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14).

c) De gobierno externo, porque en El está la plenitud del *poder gobernante*. Lo anunció el profeta Isaías presentándole como «Príncipe de la paz», que reinaría sobre el trono de David «para siempre jamás» (Is 9,6-7). Lo proclamó el mismo Cristo ante Pilato: «Tú lo has dicho: Yo soy rey» (Io 18,37). Y en otro lugar afirma terminantemente: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18). La tradición cristiana es constante en asignarle los oficios de Rey, Sacerdote, Maestro, Doctor, Legislador, etc., oficios que designan el ejercicio del poder directivo o preceptivo. La teología, en fin, recoge todo esto cuando afirma que posee la capitalidad de gobierno y que tiene soberanía universal.

d) De influjo interno en todos los miembros, puesto que, como dice San Juan, «de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Io 1,16). Toda la gracia que reciben los hombres procede de la plenitud inmensa de la gracia de Cristo. Sin la influencia de Cristo no se da vida sobrenatural en los hombres. Es una influencia física, íntima, vital, en todos y cada uno de los actos de la vida cristiana, comparable a la influencia de la vid con respecto a sus propios sarmientos (cf. Io 15,5). Es el aspecto más profundo e importante de la gracia capital. Volveremos ampliamente sobre esto en la segunda parte de nuestra obra.

2.ª *La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo.* Es evidente si tenemos en cuenta que en la Iglesia se encuentran, analógicamente, con respecto a Cristo, las notas o propiedades que corresponden al cuerpo con relación a la cabeza:

a) Multiplicidad de miembros. En potencia son miembros de la Iglesia todos los hombres del mundo. En acto perfecto lo son todos los que

[1] Cf. AAS 35 (1943) 193-248.
[2] Cf. III 8,1 y 6; *De veritate* 29,4.

poseen la gracia y la caridad; y en acto imperfecto, los que conservan la fe y la esperanza, aunque estén en pecado mortal.

b) MULTIPLICIDAD DE OPERACIONES. Unos son apóstoles; otros, profetas; otros, sacerdotes; otros, doctores; otros, simples fieles (cf. 1 Cor 12).

c) INTIMAMENTE UNIDOS Y DEPENDIENTES ENTRE SÍ, por la fe, la gracia, la caridad, la oración, el buen ejemplo, la recepción de unos mismos sacramentos, la obediencia a un mismo Jefe...

d) CRISTO ES EL CENTRO DE TODAS LAS OPERACIONES VITALES DE LA IGLESIA. Su influjo interno y vital se extiende absolutamente a todos sus miembros.

e) TODOS ELLOS ESTÁN INFORMADOS POR LA MISMA ALMA: el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, que los vivifica a todos por la gracia y los dones sobrenaturales.

Luego es del todo claro y evidente que la Iglesia es el verdadero cuerpo místico de Jesucristo.

Conclusión 2.ª La Iglesia, como cuerpo místico, es la plenitud de Cristo, o sea, constituye con su divina cabeza el «Cristo total».

90. Lo dice expresamente San Pablo en su epístola a los fieles de Efeso:

«A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de toda la Iglesia, que es su cuerpo, *la plenitud del que lo acaba todo en todos*» (Eph 1,22).

Lo repite la Iglesia por boca de Pío XII en su maravillosa encíclica sobre el cuerpo místico:

«Enseña la más antigua y constante tradición de los Padres que el Redentor divino constituye con su cuerpo social *una sola persona mística*, o, como dice San Agustín, el *Cristo íntegro*» [3].

Para interpretar rectamente esta doctrina sublime y contenerla dentro de sus justos límites hay que tener en cuenta que, como acaba de decirnos Pío XII, Cristo constituye con su Iglesia una sola persona *mística*, no física ni tampoco meramente moral. El mismo Pío XII se encarga de ponernos en guardia contra ciertas confusiones, nacidas, quizá, de un exceso de entusiasmo y falsa piedad, que podrían conducir a errores funestos. He aquí sus propias palabras:

«Porque no faltan quienes, no advirtiendo bastante que el apóstol Pablo habló de esta materia sólo metafóricamente y no distinguiendo suficientemente, como conviene, los significados propios y peculiares de cuerpo físico, moral y místico, fingen una unidad falsa y equivocada, juntando y reuniendo en una misma persona *física* al Divino Redentor con los miembros de su Iglesia, y, atribuyendo a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo Nuestro Señor sujeto a errores y a la concupiscencia humana.

[3] Pío XII, encíclica *Mystici corporis Christi:* AAS 35 (1943) 220 (n.31 en la «Colección de encíclicas» publicada por A. C. E.). Cf SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps* 17,51 et 90,2: ML 36, 154 y 37,1159.

Esta doctrina falaz, en pugna completa con la fe católica y con los preceptos de los Santos Padres, es también abiertamente contraria a la mente y al pensamiento del Apóstol, quien, aun uniendo entre sí con admirable trabazón a Cristo y su Cuerpo místico, les opone uno a otro como el Esposo a la Esposa» [4].

¿Cuál es, pues, el verdadero sentido y alcance de la *persona mística* que Cristo constituye con su Iglesia? ¿Qué quiere decirse cuando se afirma que la Iglesia es la *plenitud de Cristo?*

Significa, sencillamente, que Cristo encuentra en su Iglesia *la expansión de su propia virtud* al influir intrínsecamente con su gracia en todos los miembros que le están unidos vitalmente. En este sentido puede decirse que Cristo y la Iglesia forman «como una persona mística» [5] y que la Iglesia «viene a ser como la plenitud y el complemento del Redentor», en frase de Pío XII. Escuchemos de nuevo al inmortal Pontífice:

«Esa misma comunicación del Espíritu de Cristo hace que, *al derivarse a todos los miembros de la Iglesia todos los dones, virtudes y carismas que con excelencia, abundancia y eficacia encierra la Cabeza*, y al perfeccionarse en ellos día por día según el sitio que ocupan en el Cuerpo místico de Jesucristo, *la Iglesia viene a ser como la plenitud y el complemento del Redentor*, y Cristo viene en cierto modo a *completarse del todo en la Iglesia*. Con las cuales palabras hemos tocado la misma razón por la cual, según la doctrina de San Agustín, ya brevemente indicada, la Cabeza mística, que es Cristo, y la Iglesia, que en esta tierra hace sus veces como un segundo Cristo, constituyen un solo hombre nuevo, en el que se juntan cielo y tierra para perpetuar la obra salvífica de la cruz. Este hombre nuevo es Cristo, Cabeza y Cuerpo, el Cuerpo íntegro» [6].

En este sentido se puede decir también que *el Cristo total se está formando todavía* y no llegará a su plenitud absoluta sino al final de los tiempos. Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo esta doctrina:

«Toda la vida santa de la cristiandad no es otra cosa que Cristo mismo que históricamente se realiza, el *totus Christus*, como una y otra vez se expresa San Agustín. En los bienaventurados del cielo, en las almas que aguardan en el purgatorio, en los piadosos sobre la tierra, el Cristo entero se está vitalmente representando a sí mismo. Ninguna oración sube al cielo que no brote de la plenitud de su vida. Ningún sacramento se administra que no lleve su bendición. En este sentido hay que decir que Cristo se completa continuamente en sus santos. Desde este punto de vista, el «Cristo entero» no es el Dios-hombre solo, sino el Dios-hombre en su unión por la gracia con los redimidos. Estos son su *pleroma*, su plenitud. El Cristo total, consiguientemente, sólo estará completo cuando el Hijo del hombre haya descendido del cielo. Mientras no haya tenido lugar la *parusía*, seguirá siendo un Cristo *in fieri*, en formación. Sentado a la diestra del Padre, trata de atraer a sí por su *gratia capitis* a todos los pueblos y culturas redimidas, hasta que el Cristo total esté completo. Esta acción santificadora se realiza sobre todo por los sacramentos. Por eso se los llama *sacramenta separata*.

[4] Pío XII, ibid. p.234 (n.37 en «Colección de encíclicas»).
[5] Cf III 48,2 ad 1.
[6] Pío XII, ibid. p.231 (n.34 en «Colección de encíclicas»).

Sólo cuando el último santo esté seguro en el cielo estará completo el Cristo entero y se habrán realizado su mesianidad y su realeza sobre la tierra. Sólo entonces devolverá su poder al Padre. Al período mesiánico sucederá el trinitario»[7].

Conclusión 3.ª Toda la humanidad de Cristo, tanto su alma como su cuerpo, influye en todos los hombres del mundo, tanto en sus almas como en sus cuerpos.

91. En la presente conclusión hay tres afirmaciones distintas, que vamos a exponer por separado.

a) TODA LA HUMANIDAD DE CRISTO, TANTO SU ALMA COMO SU CUERPO. Porque toda ella (cuerpo y alma) está hipostáticamente unida al Verbo, del cual recibe la virtud de influir en los hombres los dones de la gracia.

b) INFLUYE EN TODOS LOS HOMBRES DEL MUNDO. Porque—como veremos—todos pertenecen a su cuerpo místico en acto o en potencia. Ningún hombre del mundo, aunque sea pecador, infiel o pagano, deja de recibir la influencia de Cristo, al menos en forma de *gracias actuales*, de suyo *suficientes* para la conversión y salvación de su alma si el hombre no le opone el valladar de su resistencia voluntaria. Nadie se salva sino por Cristo, y nadie puede practicar una obra sobrenaturalmente meritoria sino por influjo de su divina gracia. Sin ella no podríamos pronunciar *convenientemente* (o sea, de manera meritoria) ni siquiera el nombre mismo de Jesús, como dice el apóstol San Pablo (cf. 1 Cor 12,3).

c) TANTO EN SUS ALMAS COMO EN SUS CUERPOS. Cristo influye en todos los hombres principalmente en cuanto a sus almas y secundariamente en cuanto a sus mismos cuerpos; porque el cuerpo es instrumento del alma para la práctica de la virtud y en él redunda la vida del alma.

Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina[8]:

«El cuerpo humano está naturalmente ordenado al alma racional, que es su forma propia y su motor. En cuanto es su forma, el alma le comunica la vida y las demás propiedades que pertenecen al cuerpo humano según su naturaleza. En cuanto es su motor, el alma se sirve del cuerpo instrumentalmente.

Se debe, pues, afirmar que la humanidad de Cristo posee la virtud de influir en cuanto unida al Verbo de Dios por medio del alma. Por tanto, toda la humanidad de Cristo, tanto su alma como su cuerpo, influye en los hombres, en sus almas y en sus cuerpos: principalmente en sus almas y secundariamente en sus cuerpos. Esta influencia se manifiesta de dos maneras. En primer lugar, porque los miembros del cuerpo son instrumentos para obrar el bien o la justicia (cf. Rom 6,13) que existe en el alma por Cristo. En segundo lugar, porque la vida gloriosa se deriva del alma a los cuerpos, según las palabras de San Pablo: «Quien resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros» (Rom 8,11).

[7] KARL ADAM, *El Cristo de nuestra fe* (Barcelona 1958) p.345.
[8] III 8,2.

En otro lugar advierte el Doctor Angélico que Cristo influye en nosotros *principalmente* en cuanto Dios e *instrumentalmente* en cuanto hombre, ya que su humanidad santísima es el *instrumento unido* a su divinidad para la producción en nosotros de la gracia santificante, así como los sacramentos son sus *instrumentos separados*[9]. Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

c) Extensión de la gracia capital

92. Vamos a ver ahora hasta dónde se extiende la gracia capital de Cristo, o sea, sobre qué sujetos recae.

Para proceder con orden y claridad es conveniente sentar algunos prenotandos:

1.º DIFERENCIA ENTRE LOS MIEMBROS DEL CUERPO FÍSICO Y LOS DEL MÍSTICO.

Entre otras muchas, interesa destacar aquí que los miembros del cuerpo físico existen todos a la vez, mientras que los del cuerpo místico se van renovando sucesivamente (a medida que van naciendo o se van incorporando a él).

2. DIFERENTES MANERAS DE PERTENECER AL CUERPO MÍSTICO.

Se puede pertenecer a él *en acto* o *en potencia*. Cada una de estas dos formas admite algunas subdivisiones, como aparece claro en el siguiente cuadro esquemático:

Miembros en acto.	*a)*	Imperfecto: por la sola fe (en pecado mortal).
	b)	Perfecto: por la caridad (en gracia de Dios).
	c)	Perfectísimo: por la gloria (confirmación en gracia).
Miembros en potencia.........	*a)*	Que se reducirá al acto: los que han de creer en Cristo.
	b)	Que no se reducirá al acto: los que no han de creer en El.

3. MIEMBROS EN POTENCIA.

Todos los hombres del mundo, incluso los paganos no bautizados, tienen capacidad o potencia para pertenecer al Cuerpo místico de Cristo:

a) Por la elevación de todo el género humano al orden sobrenatural.
b) Por la sobreabundancia de la gracia de Cristo, que puede extenderse a todos los hombres del mundo sin agotarse jamás.
c) Por el libre albedrío del hombre, que, bajo la moción de la gracia divina, puede dejar el paganismo y abrazar la fe cristiana.

Sentados estos prenotandos, vamos a proceder, como de costumbre, en forma de conclusiones.

[9] Cf. III 8,1 ad 1.

Conclusión 1.ª Abarcando en general todas las épocas del mundo, Cristo es cabeza de todos los hombres sin excepción, pero en grados diversos.

93. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo con admirable precisión y claridad esta doctrina:

a) PRUEBA DE SAGRADA ESCRITURA:

«En la primera epístola de San Pablo a Timoteo se lee que Cristo *es el Salvador de todos los hombres, sobre todo de los fieles* (1 Tim 4,10); y en la primera de San Juan se nos dice que el mismo Cristo *es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo* (1 Io 2,2). Ahora bien: el salvar a los hombres o el ser víctima de propiciación por sus pecados compete a Cristo en cuanto que es cabeza. Por tanto, Cristo es cabeza de todos los hombres» [10].

b) PRUEBA DE RAZÓN TEOLÓGICA:

«Los miembros del cuerpo natural coexisten todos al mismo tiempo, a diferencia de los del Cuerpo místico, que no coexisten simultáneamente:

a) *ni en su ser natural*, porque el cuerpo de la Iglesia se constituye por los hombres que existieron desde el principio del mundo y los que existirán hasta el fin del mismo;

b) *ni en cuanto a la gracia santificante*, porque, aun entre los que viven *en un mismo tiempo, hay quienes poseen actualmente* la gracia y hay quienes no la poseen actualmente, aunque la poseerán después.

Así, pues, se han de considerar como miembros del Cuerpo místico no sólo quienes lo son *en acto*, sino también los que lo son *en potencia*. Entre estos últimos hay quienes jamás han de pertenecer en acto al Cuerpo místico; pero hay otros que pertenecerán en un momento dado, según un triple grado: por la fe, por la caridad en esta vida, por la bienaventuranza en el cielo.

Por consiguiente, considerando en general todas las épocas del mundo, Cristo es cabeza de todos los hombres, pero en grados diversos. Y así:

a) En primer lugar y principalmente, es cabeza de los bienaventurados, que están unidos a El en la gloria.

b) En segundo lugar, de los que están unidos a El por la caridad (almas del purgatorio y justos de la tierra).

c) En tercer lugar, de los que le están unidos *por la fe* (los que creen en él, pero están en pecado mortal).

d) En cuarto lugar, de los que le están unidos *sólo en potencia* que, según los designios de la divina predestinación, *pasará a ser actual* en un momento dado (los paganos o infieles que se convertirán, los niños que serán bautizados).

e) Finalmente, es también cabeza de todos los que están unidos a El únicamente *en potencia que jamás pasará a ser actual* (los paganos o infieles que no se convertirán jamás). Estos últimos, desde el momento en que abandonen este mundo (lo mismo que todos los demás que se condenen, aunque hayan sido cristianos), dejarán totalmente de ser miembros del Cuerpo místico de Cristo, ya que habrán perdido para siempre toda posibilidad de volverse a unir con El» [11].

[10] III 8,3, argumento *sed contra*.
[11] III 8,3. Los paréntesis explicativos son nuestros. *(N. del A.)*

Conclusión 2.ª Cristo en cuanto hombre es también cabeza de los ángeles, aunque de manera distinta que de los hombres.

94. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Dice expresamente San Pablo:

«En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y estáis llenos de El, *que es la cabeza de todo principado y potestad*» (Col 2,9-10). Como es sabido, los principados y potestades constituyen dos de los coros y jerarquías angélicas.

«Por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero» (Eph 1,21).

En el Evangelio aparecen los ángeles *sirviendo* a Jesucristo (cf. Mt 4,11). En la epístola a los Hebreos explica San Pablo de qué modo Cristo es superior a los ángeles y cómo éstos le reverencian y adoran (cf. Hebr 1,1-14).

Hay, pues, en la Sagrada Escritura un fundamento sólido en pro de nuestra conclusión.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos al Doctor Angélico:

«Como ya hemos dicho, donde hay un cuerpo hay que poner una cabeza. Por analogía llamamos cuerpo a una multitud ordenada a una finalidad única, aunque ejerzan actividades o funciones distintas. Pero es claro que los ángeles y los hombres se ordenan a un mismo fin, que es la gloria de la divina bienaventuranza. Por tanto, el Cuerpo místico de la Iglesia lo componen no sólo los hombres, sino también los ángeles.

Ahora bien: Cristo es la cabeza de toda esa multitud, porque *está más cerca de Dios* y *participa más perfectamente* de sus dones que los hombres y que los mismos ángeles. Por otra parte, los ángeles y los hombres *reciben su influencia*, pues dice San Pablo que Dios Padre «sentó a Cristo a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero» (Eph 1,20-21). Cristo, por tanto, no sólo es cabeza de los hombres, sino también de los ángeles. Y por esto se lee en San Mateo: «Se le acercaron los ángeles y le servían (Mt 4,11) [12]».

Al contestar a las dificultades, el Doctor Angélico completa y redondea esta doctrina. Helas aquí:

DIFICULTAD. La cabeza y los miembros son de la misma naturaleza. Pero Cristo, en cuanto hombre, no tiene la naturaleza angélica, sino la humana. Luego no puede ser cabeza de los ángeles.

RESPUESTA. La influencia de Cristo se ejerce principalmente sobre las almas, y sólo secundariamente sobre los cuerpos. Y, en cuanto al alma, los hombres y los ángeles son de la misma naturaleza genérica: los dos son espíritus.

DIFICULTAD. La Iglesia es la comunidad de los fieles, o sea, de los que creen en Cristo por la fe. Pero los ángeles no tienen fe, ya

[12] III 8,4.

que es incompatible con la visión. Luego no pertenecen a la Iglesia ni, por consiguiente, Cristo es su cabeza.

RESPUESTA. Los ángeles pertenecen a la Iglesia *triunfante* y los hombres a la *militante*, que son dos aspectos de la única Iglesia de Cristo. Por otra parte, Cristo hombre no sólo fue viador, sino también bienaventurado, incluso cuando vivía en este mundo. Por eso es cabeza no sólo de los viadores, sino también de los bienaventurados, por poseer plenísimamente la gracia y la gloria.

DIFICULTAD. Dice San Agustín que el «Verbo divino» vivifica las almas, y el «Verbo hecho carne» vivifica los cuerpos. Luego Cristo, que es el Verbo hecho carne, no ejerce en cuanto hombre ninguna influencia vital sobre los ángeles.

RESPUESTA. San Agustín habla de la natural proporción entre la causa y el efecto, según la cual las cosas corporales actúan sobre los cuerpos, y las espirituales sobre los espíritus. Pero la humanidad de Cristo, en virtud de la divina naturaleza espiritual, a la que está personalmente unida, puede actuar no sólo sobre las almas de los hombres, sino también sobre los espíritus angélicos.

Estas son las principales objeciones contra la doctrina de la capitalidad de Cristo sobre los ángeles, admirablemente resueltas por el Doctor Angélico.

Pero cabe todavía preguntar: ¿Qué clase de influjo ejerce Cristo-hombre sobre los ángeles? ¿A qué clase de gracias se extiende su capitalidad sobre ellos?

Para contestar con precisión y exactitud a esta pregunta es preciso distinguir en los ángeles tres clases de gracia y de gloria muy distintas entre sí:

a) LA GRACIA Y LA GLORIA ESENCIAL, que consiste en la participación de la divina naturaleza (gracia santificante) y en la visión y goce beatíficos (gloria).

b) LAS GRACIAS ACCIDENTALES PURAMENTE ANGÉLICAS, o sea, iluminaciones divinas sobre el mundo divino o angélico, goces sobrenaturales distintos de la visión beatífica, la alegría que unos ángeles sienten de la bienaventuranza de los otros, etc.

c) LAS GRACIAS MINISTERIALES EN ORDEN A LA GUARDA Y CUSTODIA DE LOS HOMBRES, con los gozos que las acompañan (v.gr., presenciar el bien que nos hacen a nosotros, ver que su ministerio es fecundo, contemplar cómo los justos que se salvan van llenando los sitios vacíos que dejaron los ángeles apóstatas, etc.).

Teniendo en cuenta estas distinciones, parece que debe concluirse lo siguiente:

1.º Si la encarnación del Verbo tuvo una finalidad *únicamente redentora*—como cree la escuela tomista y la mayor parte de los teólogos con ella [13]—, hay que decir que Cristo-hombre no influye en los ángeles la gracia y la gloria *esencial*, porque la gracia capital

13 Cf. los n.31-36, donde hemos expuesto ampliamente esta doctrina.

de Cristo sería únicamente *redentora*, y los ángeles del cielo no fueron redimidos por Cristo, ya que, no habiendo pecado, no necesitan redención alguna. En este caso, la gracia de los ángeles procedería directamente de Dios, no de Cristo-hombre; sería *gratia Dei*, no *gratia Christi*. Otra cosa sería en la concepción escotista del motivo de la encarnación, según la cual, aunque el hombre no hubiera pecado, el Verbo se hubiera encarnado para ser, en cuanto hombre, el complemento, corona y remate de toda la Creación.

Escuchemos sobre este asunto a un excelente teólogo contemporáneo [14]:

«Respecto a la *gracia esencial* creemos que (Cristo) es cabeza de los ángeles con una capitalidad de *orden*, de *perfección* y de *gobierno*. Esto encuadra perfectamente en la concepción paulina del universo, que es, como sabemos, cristocéntrica. Cristo es lo primero: a El se ordena todo; todo es de El. Y no hay razón para exceptuar la gracia esencial de los ángeles. Si Dios les puso bajo su dominio, no dejaría de ponerlos con lo que son y poseen; y entre lo que poseen está la gracia esencial o santificante.

Pero la capitalidad de *influjo vital* no llega hasta aquí. La concepción paulina se salva con lo dicho. También llegaría a esto último si fuera cierto que la encarnación no es posterior a la previsión del pecado y, por tanto, a la santificación de los ángeles. En el supuesto de que el Verbo se encarnara sólo por el decreto de redención y de que la gracia cristiana sea *esencialmente redentora*, Cristo no es cabeza de los ángeles hasta el extremo de comunicarles la gracia esencial o santificante. Esta gracia se la comunicó solamente en cuanto Dios o en cuanto Verbo» [15].

2.º En cuanto a las gracias accidentales, tanto las puramente angélicas como las ministeriales, es muy probable que dependan todas de Cristo-hombre, aunque en grados diversos. Escuchemos de nuevo al teólogo que acabamos de citar [16]:

«Respecto a las *gracias accidentales* podemos afirmar dos cosas:

Primera: *todas las gracias accidentales de los ángeles se relacionan con Cristo como fin, como criatura más perfecta y como rey*. Su capitalidad en orden a dichas gracias es triple: de orden, de perfección y de gobierno. No hace falta insistir mucho en un punto tan claro y que admiten todos los teólogos. Que Cristo sea el fin de toda criatura y que su gracia de unión hipostática sea el fin de toda gracia, es una afirmación paulina. Hemos transcrito los textos más arriba. También está fuera de toda duda que la gracia de unión hipostática con que fue dotada la naturaleza humana asumida es más perfecta que toda otra gracia, sea nuestra, sea angélica. Y, asimismo, que Dios puso todo el mundo de la gracia bajo el poder de Cristo. A El se somete todo lo visible y lo invisible, lo que hay en el cielo, en la tierra y en los infiernos. La concepción cristocéntrica del universo, que San Pablo nos expone repetidas veces, lleva a afirmar estas tres capitalidades de Cristo sobre todo y, por tanto, sobre los ángeles.

Segunda: *si no todas las gracias accidentales, muchas proceden de la capitalidad de influjo*. Las gracias accidentales pueden ser infinitas; unas estarán relacionadas con la encarnación, otras no. En el supuesto de que la gracia

14 P. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo:* BAC, 2.ª ed. (Madrid 1956) p.728-29.
15 Cf. III 59,6; *De verit.* 29,7 ad 5; *In III Sent.* d.13 q.2 a.2.
16 P. SAURAS, ibid., p.728.

esencial de los ángeles no dependa de la encarnación del Verbo, como sostiene la escuela tomista, parece normal que haya también gracias accidentales independientes de ella. Por ejemplo, la alegría que unos ángeles sienten de la bienaventuranza de los otros. Pero muchas gracias accidentales proceden de Cristo; por ejemplo, las ministeriales, las que los ángeles reciben como guardianes nuestros, el gozo de que se inundan al ver que los redimidos ocupan en el cielo el lugar que dejaron vacío los prevaricadores, etc.»

Precisada ya la *extensión* de la gracia capital de Cristo, vamos a examinar ahora la naturaleza íntima de esa gracia capital.

d) Naturaleza de la gracia capital de Cristo

95. Tratamos de averiguar si la gracia capital de Cristo es una *tercera especie* de gracia distinta de la gracia de *unión* y de la gracia *habitual* de Cristo, o si se identifica con alguna de estas dos, o con las dos en diferentes aspectos.

Las opiniones entre los teólogos son muchas. Hay quienes identifican la gracia capital con la gracia de unión (Vázquez). Otros, con la gracia habitual (Araújo, Godoy, Medina, etc.). Otros, finalmente, la relacionan con ambas, aunque explicándolo de muy diversos modos. Nosotros vamos a exponer la doctrina de Santo Tomás, sostenida también por San Buenaventura y la mayoría de los teólogos [17]. Vamos a precisarla en forma de conclusión.

Conclusión. La gracia capital de Cristo no se identifica con la sola gracia de unión ni con la sola gracia habitual que posee en cuanto hombre, sino que se constituye directamente («in recto») por la gracia habitual absolutamente plena, connotando indirectamente («in obliquo») la gracia de unión.

Esta conclusión tiene tres partes, que vamos a probar por separado.

1.ª No se identifica con la gracia de unión.

Es evidente por tres razones principales:

a) Porque la gracia de unión no es operativa, sino entitativa; esto es, no se ordena a la *acción* sobre nosotros, sino al *ser* personal de Cristo. Ha de distinguirse, por tanto, de la gracia capital, que se ordena a santificarnos a nosotros como miembros del Cuerpo místico.

b) La gracia de unión hace que Cristo sea Dios-hombre, pero no le hace redentor. Pero la gracia capital es esencialmente *redentora*. Luego son dos cosas distintas.

c) La gracia de la cabeza ha de ser de la misma especie que la de los miembros, como es obvio, puesto que de la cabeza se deriva a los miembros. Pero la gracia de unión es propia y exclusiva de la persona de Jesucristo. Luego se distingue realmente de su gracia capital.

[17] Cf. III 8,5c et ad 3; *De veritate* 29,5; *In III Sent.* d.13 q.3 a.2 sol 1.

2.ª No se identifica tampoco con la sola gracia habitual de Cristo-hombre.

Porque, si se prescindiera en absoluto de la gracia de unión, la gracia habitual de Cristo no sería plena ni infinita—en el sentido que hemos explicado más arriba (cf. n.80-82)—y no podría, por consiguiente, ser ni llamarse *capital*. Precisamente la plenitud infinita de la gracia habitual le viene a Cristo como una consecuencia y exigencia de su gracia de unión, ya que, como dice San Juan, Cristo está «lleno de gracia y de verdad, *como corresponde al Unigénito del Padre*» (Io 1,14).

3.ª Se constituye directamente por la gracia habitual absolutamente plena, connotando indirectamente la gracia de unión.

Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo la primera parte de la conclusión:

«Ya hemos dicho que el alma de Cristo poseyó la gracia en toda su plenitud. *Esta eminencia de su gracia es la que le capacita para comunicar su gracia a los demás, y en esto consiste precisamente la gracia capital.* Por tanto, es esencialmente la misma la gracia personal que santifica el alma de Cristo y la gracia que le pertenece como cabeza de la Iglesia y principio santificador de los demás; entre ambas sólo hay una distinción conceptual» [18].

Oigámosle ahora exponiendo la segunda parte:

«Aunque se requieran en Cristo, para que sea cabeza, ambas naturalezas (divina y humana), *del hecho mismo de la unión de la naturaleza divina con la humana se deriva a la humana la plenitud de la gracia*, la redundancia de la cual a los demás se verifica por Cristo cabeza» [19].

O sea, que directa y esencialmente la gracia capital de Cristo coincide con su gracia habitual en cuanto plena e infinita. Pero, como esta plenitud infinita de su gracia habitual es una consecuencia y exigencia de su gracia de unión—sin la cual su gracia habitual no podría ser plena ni infinita—, hay que concluir que la gracia capital de Cristo consiste o se constituye directamente *(in recto,* según la terminología escolástica) por la gracia habitual absolutamente plena, connotando indirectamente *(in obliquo)* la gracia personal de unión.

Este es el mecanismo admirable de la divina psicología de Jesucristo como Dios-hombre y como cabeza de la Iglesia. En virtud de la unión hipostática, todas las operaciones de Cristo en cuanto hombre tienen un valor absolutamente infinito, ya que el sujeto único de las mismas es la persona divina del Verbo encarnado. Pero sin que la persona divina ni la unión hipostática sean en modo alguno el principio *virtual* de esas operaciones (principio *quo* de los escolásticos), sino únicamente el *sujeto* de ellos (principio *quod).* El principio virtual o *formalmente realizador* de la influencia de

[18] III 8,5.
[19] *De veritate* 29,5 ad 7.

Cristo en nosotros es su gracia *capital*, o sea, su gracia habitual elevada al infinito por exigencia de su gracia de unión y desbordándose sobre nosotros en virtud, precisamente, de su misma plenitud infinita. En otros términos: la gracia habitual de Cristo, perteneciente a la línea operativa y dignificada hasta el infinito por la gracia de unión, constituye en Cristo la razón formal que le hace cabeza de la Iglesia [20].

e) Cuestiones complementarias

Para redondear esta materia interesantísima de la gracia capital de Cristo, vamos a examinar brevemente algunas cuestiones complementarias, siguiendo las huellas del Angélico Doctor.

1.ª Si el ser cabeza de la Iglesia es propio de Cristo.

96. Hay que contestar con distinción: si nos referimos a la cabeza en cuanto que influye *por propia virtud, física* e *intrínsecamente*, en todos los miembros del Cuerpo místico y en todas las épocas y lugares, es propio y exclusivo de Jesucristo el ser cabeza de la Iglesia. Pero entendiendo por cabeza el encargado de gobernar externamente a los fieles en nombre de Cristo y en determinado tiempo, lugar o estado, compete también a otros. Escuchemos al Doctor Angélico explicando esta doctrina con su lucidez habitual [21]:

«La cabeza influye en los otros miembros de dos maneras. En primer lugar, por un *influjo intrínseco*, en cuanto comunica por su virtud el movimiento y la sensibilidad a los miembros. En segundo lugar, por cierto *gobierno exterior*, pues por la vista y los demás sentidos, que residen en la cabeza, el hombre dirige sus actos exteriores.

El *influjo interior* de la gracia proviene sólo de Cristo, porque su humanidad, por estar unida a la divinidad, tiene el poder de justificar o santificar. Pero la influencia ejercida sobre los miembros de la Iglesia mediante el *gobierno exterior* la pueden ejercer otros, que pueden llamarse en este sentido cabezas de la Iglesia.

Pero esta denominación les conviene de manera muy diferente que a Cristo:

a) Primero, porque Cristo es cabeza de todos los que pertenecen a la Iglesia, *sin determinación de tiempo, lugar o estado;* mientras que los otros hombres reciben tal título con relación a un lugar determinado, como los obispos en su diócesis; o a un determinado tiempo, como el papa es cabeza de toda la Iglesia durante su pontificado; o a un determinado estado, a saber, el estado de viador.

b) Segundo, porque Cristo es cabeza de toda la Iglesia *por propio poder y autoridad*, mientras que los otros lo son únicamente en cuanto hacen las veces de Cristo, según se lee en la segunda epístola a los Corintios: «Porque, si yo mismo uso de indulgencia, uso de ella por amor vuestro en persona de Cristo» (2 Cor 2,10). Y en otro lugar de la misma epístola: «Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros» (2 Cor 5,20)».

[20] Cf. *De veritate* 29,5 ad 4; GONET, *De incarnatione* disp.15 n.107.
[21] III 8,6.

2.ª Si la gracia de la Santísima Virgen, en cuanto madre nuestra y corredentora, puede llamarse capital.

97. Como es sabido, la gracia de la Santísima Virgen, en cuanto madre y corredentora nuestra, tiene, a semejanza de la de Jesucristo, una proyección *social*, o sea, refluye de algún modo en todo el Cuerpo místico de Cristo. Esto es doctrina común, admitida por todos los teólogos sin excepción.

Ahora bien: esta proyección *social* de la gracia de María, ¿nos autoriza para calificarla de *gracia capital secundaria*, o sea, enteramente *subordinada* a la gracia capital de Cristo?

Creemos que esta expresión, aunque viable y admisible teológicamente, es, sin embargo, inconveniente. Es cierto que, tratándose del cuerpo en sentido metafórico, no solamente puede haber en él distintas cabezas en diferentes sentidos—como acabamos de ver—, sino que Santo Tomás no tiene inconveniente en admitir la posibilidad de que se hable en el Cuerpo místico de dos verdaderas cabezas, una *principal* y absoluta y otra *secundaria* y relativa [22]. Pero, teniendo en cuenta que esta terminología se presta a sembrar la confusión—como si la Iglesia fuera un ser monstruoso con dos cabezas—, y, por otra parte, pudiéndose recoger admirablemente el papel de la Santísima Virgen en el Cuerpo místico diciendo que su gracia es *maternal, social* o *universal* [23], es preferible emplear estas expresiones en vez de la de gracia *capital secundaria*, dejando la denominación de *capital* exclusivamente para la de Jesucristo. La expresión más afortunada para designar la gracia de María con relación al Cuerpo místico de Cristo es la de *gracia maternal*, que va siendo adoptada por casi todos los mariólogos modernos [24].

3.ª Si el demonio o el anticristo son cabeza de los malos.

98. Santo Tomás contesta con distinción. Si nos referimos a la cabeza que ejerce un verdadero *influjo interior* en los miembros de su cuerpo, el demonio no es cabeza de los malos, ya que no puede ejercer sobre ellos sino un influjo meramente *exterior* (por tentación, sugestión, mal ejemplo, etc.). Pero, si nos referimos a la capitalidad de *gobierno exterior*, puede decirse que el demonio es cabeza de los malos, en cuanto que éstos, al pecar, se apartan voluntariamente de Dios—fin último sobrenatural—y caen, por lo

[22] He aquí sus propias palabras: «Precisamente para evitar el inconveniente de que hubiera diversas cabezas en la Iglesia, no quiso Cristo comunicar a sus ministros la potestad de excelencia. Mas, si la hubiera comunicado, El seguiría siendo la cabeza *principal*, y los otros lo serían *secundariamente*» (III 64,4 ad 3).

[23] «Como la gracia de Cristo es y se llama gracia *capital*, la gracia de María es y debe llamarse *maternal* (LLAMERA, *La maternidad espiritual de María:* «Estudios Marianos», vol.3 p.155).

«La gracia de la Mediadora «ni es capital ni meramente individual, sino *social* y más bien *universal*» (CUERVO, *La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud:* «Ciencia Tomista» [1938] p.99).

[24] El primero en proponer esta expresión feliz parece haber sido el eminente mariólogo español P. Marceliano Llamera, O. P., en el lugar citado en la nota anterior. El lector que desee una mayor información sobre la gracia maternal de María leerá con provecho los artículos citados en dicha nota y el magnífico estudio del P. SAURAS *El Cuerpo místico de Cristo:* BAC, 2.ª ed. (Madrid 1956) p.487-525.

mismo, bajo el régimen y gobierno del demonio, que tiene por finalidad precisamente el apartar a los hombres de Dios [25].

Dígase lo mismo, en su plano correspondiente, del *anticristo*, que no se sabe con certeza si es un hombre, una institución (v.gr., la masonería) o un sistema político anticristiano (v.gr., el comunismo ateo). «El anticristo—dice Santo Tomás—es llamado cabeza de los malos por una analogía que se refiere, no al poder de influencia, sino sólo al grado de perfección en la maldad, pues en él lleva el diablo al grado máximo su maldad» [26].

ARTICULO II

La ciencia de Cristo

99. Después de haber examinado la gracia de Cristo en su triple aspecto, veamos ahora la interesantísima cuestión de las diferentes ciencias que iluminaban su inteligencia divina y humana.

La teología tradicional, inspirándose—como veremos—en los datos que nos suministra la Sagrada Escritura y la tradición cristiana, ha distinguido siempre en Cristo cuatro clases de ciencia completamente distintas: la ciencia *divina*, la *beatifica*, la *infusa* y la *natural o adquirida.*

Estas cuatro ciencias en nada se estorbaban mutuamente, sino que, por el contrario, se armonizaban y completaban entre sí en la admirable psicología divino-humana de Jesucristo; de manera semejante a como el conocimiento que nosotros adquirimos por el discurso de nuestra razón (conocimiento *intelectual)* en nada perjudica, sino que, por el contrario, completa y perfecciona el conocimiento inferior que adquirimos por los sentidos corporales (conocimiento *sensitivo).*

Escuchemos al docto y piadoso Sauvé exponiendo la importancia capital de esta interesantísima cuestión relativa a la inteligencia de Jesucristo [1]:

«La enseñanza teológica distingue cuatro mundos intelectuales, profundamente diversos: el mundo intelectual increado, o sea, la ciencia *divina;* el mundo intelectual de las almas y de los ángeles glorificados, o sea, la visión *beatífica;* el mundo intelectual de los ángeles en el período de prueba, de ciertos santos favorecidos aquí en la tierra con ilustraciones superiores, de las almas del purgatorio o de los condenados, o sea, la ciencia *infusa;* y el mundo intelectual humano, esto es, la ciencia *adquirida* por medio de los sentidos, de la conciencia y de la razón. Jesús reunió en su adorable inmensidad estos cuatro mundos, los tres postreros en toda su perfección.

Pero es cosa evidente que son muchas las almas que piensan demasiado flojamente en la ciencia *increada* de Jesús y, sobre todo, que no consideran lo bastante que esta ciencia infinita en persona está allí en la hostia o en el Niño de Belén.

Lo que se echa todavía más en olvido, o mejor dicho, lo que por lo común se ignora, es que la ciencia *beata*, o sea, la visión beatífica, se encontraba en Jesús niño y en Jesús moribundo en la cruz. Parécenos muy de lamentar que esta gloria de la sagrada humanidad no sea más conocida, porque así, ¿cómo podremos honrarla?, y, además, nos privamos con ello de un gran goce.

Se ignora también muy comúnmente que Jesús gozó siempre de la ciencia angélica o *infusa*. Y ¿cómo podría saberse si no se enseña? Naturalmente nos formamos a Jesús a imagen nuestra; suponemos que su estado psicológico, o, por lo menos, su estado intelectual, era, sobre poco más o menos, el mismo que el nuestro. Sí, no cabe duda; Jesús fue verdaderamente niño, verdaderamente hombre como nosotros; pero era un Hombre-Dios, y de ahí que tuviese en su alma, en su inteligencia, unos tesoros de visión beatífica y de ciencia angélica, en los cuales nos sentimos tentados de no pensar y aun, acaso, de no creer. El inconveniente que se sigue de no reflexionar en su ciencia angélica o infusa es particularmente grave; pues sin ella no resultan ya comprensibles las afirmaciones de la tradición, por ejemplo, sobre la inmensidad de sus sufrimientos morales y sobre la continuidad de sus merecimientos y de su oración...

Es también grave el inconveniente que se origina de no enterarse de que en Jesús hubo una ciencia *humana* muchísimo más perfecta que la nuestra ciertamente, pero, con todo, semejante a ella, progresiva como la nuestra. Entonces queda sin comprenderse su infancia, no se comprende tampoco su sueño, sus virtudes adquiridas, sus admiraciones, sus entusiasmos...

Así, pues, la idea que del alma de Jesús tienen muchos fieles está falseada o empequeñecida. Todavía decimos más: tememos que esté para algunos poco menos que suprimida; para ellos casi no queda en Jesús más que el cuerpo y el Verbo.

Muy deplorables son estas ignorancias o estos olvidos. ¡Amemos la verdad, la verdad completa sobre Jesús especialmente! Sólo de esta suerte adquieren toda su amplitud la adoración, la admiración y el amor. Procuremos, pues, penetrar perfectamente los tesoros de luz y de ciencia que ya sobre la tierra estaban escondidos en Jesús».

Vamos, pues, a examinar una por una las cuatro ciencias que iluminaban con resplandores infinitos el alma de Jesucristo.

1. Ciencia divina

100. En su maravilloso tratado del *Verbo encarnado*, en la *Suma Teológica*, no habla Santo Tomás de la ciencia *divina* de Cristo, porque esta cuestión pertenece propiamente al tratado de *Dios uno* y allí la estudió ampliamente. Pero, para no dejar incompleta la materia en nuestra obra, nosotros vamos a recoger aquí, brevísimamente, los puntos fundamentales de aquella magnífica cuestión de la primera parte de la *Suma* [2].

1. En Dios hay una inteligencia infinita, porque la raíz de la inteligencia es la *inmaterialidad*—una cosa es tanto más cognoscitiva cuanto más inmaterial—, y Dios está en el sumo grado de inmaterialidad, ya que es espíritu purísimo, sin mezcla de materia ni de potencialidad alguna (a.1).

2. Dios se entiende infinitamente a sí mismo de una manera

[25] Cf. III 8,7.
[26] III 8,8 ad 3.
[1] SAUVÉ, *Jesús íntimo* (Barcelona 1926) p.220-22.

[2] Cf. I 14,1-16, cuya doctrina resumimos a continuación. Indicaremos entre paréntesis el artículo correspondiente.

siempre permanente y actual; porque, siendo Acto purísimo, sin mezcla de potencialidad alguna, su conocimiento coincide con su propio ser. Dios *es* tanto como se conoce, y se conoce tanto como *es* (a.2).

3. Por esa misma razón, Dios *se comprende a sí mismo* infinitamente, agotando en absoluto toda su infinita cognoscibilidad (a.3).

4. El acto de entender coincide en Dios, por consiguiente, con su propio ser substancial. En Dios, el entendimiento, lo entendido, la especie inteligible y el acto de entender son una sola y misma cosa (a.4).

5. Dios conoce absolutamente todas las cosas distintas de sí *mismo*, puesto que todas proceden de El como Creador y todas preexistieron eternamente en su inteligencia infinita antes de crearlas. Dios ve y conoce todas las cosas creadas, no en sí mismas, sino en su propia inteligencia infinita, por cuanto su esencia contiene la imagen de todo cuanto no es El (a.5).

En este sentido se ha podido escribir bellísimamente que «el mundo es un museo de copias». El original de todas las cosas está en Dios.

6. Dios conoce en su propia divina esencia todas las cosas, no de una manera confusa, general y común, sino con conocimiento propio y singular, o sea, en cuanto son distintas unas de otras; porque la esencia divina contiene en grado supremo todo cuanto hay de perfección en las cosas, ya que la naturaleza de cada ser consiste en participar de algún modo de la perfección divina (a.6).

7. La ciencia de Dios no es discursiva, sino puramente *intuitiva;* lo cual quiere decir que Dios no va viendo las cosas una por una, como si su mirada fuese pasando de unas a otras, sino que las ve *todas a la vez* con toda claridad y distinción (a.7).

8. La ciencia de Dios es *causa* de las cosas [3] y no efecto de ellas. O sea, que no conoce Dios las criaturas espirituales y corporales porque existen, sino que existen porque las conoce Dios. El conocimiento de Dios es anterior a las cosas creadas, que existen porque Dios *las vio* en su inteligencia y las *quiso* crear sacándolas de la nada (a.8).

9. Dios no conoce tan sólo todas las cosas que existen actualmente, sino incluso todas las que *podrían* existir, o sea, el mundo infinito de los seres *posibles*, que El podría crear continuamente si quisiera. El conocimiento que Dios tiene de las cosas que han existido, existen o existirán *realmente* recibe el nombre de «ciencia de visión», y el que tiene de los seres *posibles* que jamás existirán realmente se designa con el nombre de «ciencia de simple inteligencia» (a.9).

10. Dios conoce perfectamente el mal; porque, conociendo perfectísimamente el bien, tiene que conocer todo lo que puede sobrevenirle a ese bien, o sea, el mal, que es *privación de bien*. Pero siendo el mal pura privación, no le conoce en sí mismo, sino en el

[3] Se entiende en cuanto completada por su voluntad creadora, como explica Santo Tomás en otra parte (cf. I 19,4).

bien del que priva; como no se conocen las tinieblas en sí mismas —ya que no son visibles—, sino únicamente en la luz de la que privan (a.10).

11. Dios conoce todas las cosas *en singular*, ya que a cada una de ellas en singular se extiende su acción creadora (a.11).

12. Dios conoce *infinitas cosas*, porque—como hemos dicho—no conoce únicamente todas las cosas que existen actualmente, sino también todas las posibles, que son de suyo infinitas (1.12).

13. Dios conoce perfectamente todos los futuros contingentes, o sea, todo lo que sus criaturas inteligentes (ángeles y hombres) querrán hacer libre y voluntariamente en el tiempo y en la eternidad. Porque los tiene presentes *en su eternidad*, que, por existir toda simultáneamente, abarca todos los tiempos. O sea, Dios conoce infaliblemente los futuros contingentes *como cosas que tiene ante su mirada*, a pesar de que, comparados con sus causas próximas, son todavía cosas futuras. Ante la mirada de eternidad, el pretérito y el futuro no existen: no hay más que un *presente siempre actual*, que abarca en su simplicidad absoluta los tres aspectos que distinguimos en el tiempo: el pasado, el presente y el futuro (a.13). «Algo así—dice el propio Santo Tomás—como le ocurre al que va por un camino, que no ve a los que caminan detrás de él, y, en cambio, el que desde una altura viese todo el camino, vería a todos los transeúntes a la vez» (ibid., ad 3).

14. Dios conoce perfectamente todas las proposiciones enunciables, o sea, todo cuanto el entendimiento creado puede pensar o enunciar, ya que «conoce todos los pensamientos de los hombres» (Ps 93,11) y las proposiciones enunciables están contenidas en los pensamientos de los hombres (a.14).

15. La ciencia de Dios es absolutamente invariable, ya que coincide realmente con su propia substancia divina, que es del todo inmutable (a.15).

16. Dios tiene de sí mismo únicamente ciencia *especulativa*, ya que El no es cosa que se pueda fabricar u ordenar a la práctica; dígase lo mismo con relación a las cosas *posibles* que jamás vendrán a la existencia. Y tiene ciencia *especulativa* y *práctica* de todas las demás cosas realmente existentes o que existirán de hecho algún día. Por lo que se refiere al mal, aunque Dios no lo pueda hacer, lo conoce, sin embargo, con conocimiento práctico, en cuanto que lo permite, o lo impide, o lo ordena a un bien mayor (a.16).

Hasta aquí, un resumen de la cuestión que Santo Tomás dedica a la ciencia divina en la *Suma Teológica*. Veamos ahora la proyección práctica de estos principios altísimos con relación a la ciencia divina de Jesucristo, magistralmente expuesta por Sauvé [4]:

«¿Qué es, en efecto, el Verbo en cuanto Verbo? El Verbo es la Ciencia personal del Padre, ciencia infinitamente perfecta, como el principio de donde dimana.

Por consiguiente, vos sois, ¡oh tierno Niño que dormís en el pesebre

[4] Cf. *Jesús íntimo* p.222-26.

o descansáis en el regazo de vuestra Santísima Madre!, la Visión eterna en persona. Así, pues, ¿cómo podría intentar esconderme a vuestros ojos? Si subo al cielo, vuestra ciencia es la luz de él; si bajo a los infiernos, allí la encuentro también; y si huyo a las extremidades de la tierra, allá me acompaña y allá me previene. Cuenta todos mis pasos, ve hasta mis pensamientos más secretos, aprecia todas mis acciones, juzga todas mis intenciones. En todas partes, siempre, estoy bajo vuestra mirada divina, que me penetra mil veces más claramente que me penetro yo mismo. ¡Y podría intentar dejar de ser con vos leal y sincero! Yo os abro mi alma, ¡oh Jesús!; ved y compadeced su profunda miseria.

Y no es el Verbo la imagen muda del Padre, su ciencia silenciosa y abstracta. El es la ciencia soberanamente activa y viviente que eternamente se ocupa, con una atención infinita, en el objeto que contempla, esto es, en las perfecciones divinas, en el mundo y en mí, pobre y mezquina criatura y miserable pecador.

Acaso no haya en el hombre un deseo más hondo que el de ocupar un lugar en el pensamiento de los demás hombres. «Queremos—ha dicho Pascal—vivir en la idea de los demás con una vida imaginaria». La vanidad se impone, para conseguirlo, mil sacrificios; y la ambición, sobre todo, no retrocede ante cosa ninguna cuando espera escalar la gloria. «¡Cuántos trabajos es menester pasar—exclamaba Alejandro—para hacer que hablen de uno los atenienses!» Esta sed tan viva, que con frecuencia es burlada por parte de los hombres, queda satisfecha por parte de Dios más allá de todos nuestros deseos y de todas nuestras esperanzas.

Vivimos no ya con una vida imaginaria, sino con una vida verdadera en la inteligencia de Dios. Desde toda la eternidad hemos ocupado un lugar en su pensamiento. ¿De qué modo, en efecto, produce el Padre a su Verbo? Conociéndose a sí mismo y conociendo a la vez, en sí, a toda criatura posible. La idea de cada uno de nosotros, de nuestra vocación, de nuestro ministerio, de las gracias que Dios nos quiere conceder aquí en la tierra, de la gloria con que piensa coronarnos en el cielo, entró, pues, en el acto por el cual el Padre concibió y produjo a su Verbo.

Pensamiento éste dulce hasta arrebatarnos y grave hasta hacernos temblar: se trató de mí, no ya en las conversaciones de mi padre o de mi madre, o de los demás hombres o ángeles, sino en el eterno coloquio del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Desde toda la eternidad, estas adorables personas se ocuparon de mí, se comunicaron sus confidencias sobre la hora de mi aparición aquí en la tierra, sobre la duración de mi vida, sobre todas las circunstancias de ella, sobre mi carácter, sobre mi vocación, sobre mi sacerdocio, sobre mi ministerio, sobre mi porvenir eterno.

Y se continúan y se continuarán estas confidencias para siempre, con una atención infinita, pues la atención de Dios, al aplicarse a cada ser, no se divide. Y con vos es, ¡oh Jesús!, con quien este divino coloquio, para mí soberanamente conmovedor y grave, se celebra.

¿Y es acaso esta conversación indiferente y sin amor? ¡No, mil veces no! La ciencia divina es tan amorosa cuanto es penetrativa y atenta. «¡Ay de la ciencia—ha dicho Bossuet—que no se endereza a amar!» La vuestra, ¡oh Hijo de Dios!, se enderezó a amar desde toda la eternidad. Y es tal el mutuo amor en que os abraza al Padre y a vos, que este amor en el seno de la Divinidad produce una persona infinita como vos: el Espíritu Santo.

Tampoco conocisteis al mundo para otra cosa más que para amarle, y amarle con exceso; también por esta parte se extendió vuestro amor hasta lo infinito, hasta darnos un Dios encarnado. Sí, nos dio un Dios que es como uno de nosotros, un Dios que es nuestro, que es mío. Mío es Jesús **Niño, mío Jesús moribundo en la cruz, mío Jesús en la Eucaristía, mío**

como si fuese nada más que mío. No habéis, pues, ¡oh gran Dios!, pensado en mí desde toda la eternidad sino para amarme y daros a mí por entero.

Sea anatema el alma cristiana, el alma religiosa o sacerdotal que pudiera meditar tales cosas sin sentirse impulsada a corresponder por una atención, un respeto profundo, un recuerdo frecuente, a esa mirada de Jesús fijada sin cesar en ella; a corresponder, con una altísima idea de su vocación y de su perfección, a ese coloquio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo respecto de ella; con un amor siempre creciente, al amor particular e inmenso en que Jesús la envuelve. ¡Oh Salvador mío!, puesto que vos me habéis conocido no más que para amarme, yo tampoco quiero conoceros más que para admiraros; quiero estudiaros no más que para serviros mejor y amaros siempre más y más, y para hacer que os amen».

2. Ciencia beatífica

101. Preguntamos ahora si Cristo, además de la ciencia divina que le correspondía y poseyó plenamente como Verbo de Dios, poseyó también, en cuanto hombre, la llamada *ciencia beatífica*, o sea, la que corresponde a los ángeles y bienaventurados que contemplan en el cielo la esencia divina. Es la ciencia que procede y se deriva inmediatamente de la *visión beatífica*.

La contestación es afirmativa. Cristo, en cuanto hombre—o sea, su inteligencia humana—, tuvo la ciencia beatífica en grado perfectísimo desde el primer instante de su concepción en el seno virginal de María.

Vamos a examinar por separado la *existencia* y la *extensión* de esa ciencia beatífica en la persona adorable de Cristo.

a) Existencia en Cristo de la ciencia beatífica

102. Ante todo vamos a establecer la doctrina teológica en forma de conclusión.

Conclusión. Cristo, en cuanto hombre, poseyó la ciencia beatífica desde el primer instante de su concepción en el seno virginal de María. (Doctrina común y *cierta* en teología.)

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. No lo dice explícitamente (sería de fe si lo dijera), pero lo insinúa con suficiente claridad para ofrecer un fundamento escriturístico del todo firme y seguro. He aquí los principales textos:

«Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, *el Hijo del hombre, que está en el cielo*» (Io 3,13).

Luego, según el testimonio del mismo Cristo, *el Hijo del hombre* estaba en el cielo mientras andaba por la tierra. Lo cual quiere decir que era *viador* y *comprensor* al mismo tiempo, o sea, que gozaba de la visión beatífica acá en la tierra.

«Yo hablo lo que *he visto* en el Padre» (Io 8,38).

«El que viene del cielo da testimonio de lo que *ha visto y oído*» (Io 3,32).

La misma «plenitud de gracia» que llenaba el alma de Cristo (cf. Io 1,14) supone la visión beatífica, ya que únicamente en ella alcanza la gracia su plenitud.

b) El magisterio de la Iglesia. No lo ha definido explícitamente, pero lo enseña de manera clara e inequívoca. Porque:

1) El Santo Oficio declaró expresamente, el 7 de junio de 1918, que no puede enseñarse con seguridad la siguiente proposición: «No consta que en el alma de Cristo, mientras vivió entre los hombres, se diera la ciencia que tienen los bienaventurados o comprensores» (D 2183). Luego la doctrina contraria es, a juicio de la Iglesia, doctrina *segura*.

2) Pío XII lo enseña abiertamente en su encíclica sobre el Cuerpo místico:

«Y la llamada ciencia de *visión* de tal manera la posee, que tanto en amplitud como en claridad supera a la que gozan todos los bienaventurados del cielo» [1].

Y en otro lugar de la misma encíclica escribe el inmortal Pontífice estas hermosísimas palabras:

«Aquel amorosísimo conocimiento que, desde el primer momento de su encarnación, tuvo de nosotros el Redentor divino, está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana, toda vez que, *en virtud de aquella visión beatífica de que disfrutó apenas recibido en el seno de la Madre divina*, tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo místico y los abraza con su amor salvífico. ¡Oh admirable dignación de la piedad divina para con nosotros! ¡Oh inapreciable orden de la caridad infinita! En el pesebre, en la cruz, en la gloria eterna del Padre, Cristo ve ante sus ojos y tiene unidos a Sí a todos los miembros de la Iglesia con mucha más claridad y mucho más amor que una madre conoce y ama al hijo que lleva en su regazo, que cualquiera se conoce y ama a sí mismo» [2].

c) La razón teológica. Presenta argumentos del todo convincentes. He aquí los principales:

1) Es una exigencia de la unión hipostática para establecer entre las dos naturalezas unidas personalmente al Verbo la máxima proporción posible. Ahora bien: el máximo acercamiento del entendimiento humano a Dios lo establece la visión beatífica. Si de Cristo-hombre se puede y se debe decir: *es Dios*, ¿cómo no se podrá decir: *ve a Dios?* Es más *ser* que *ver* a Dios.

2) Lo exige así la «plenitud de la gracia» de que gozaba Cristo. Como es sabido, la gracia sólo llega a su plena expansión y desarrollo definitivo en la visión beatífica.

3) Cristo-hombre es el autor de nuestra salvación eterna, que consiste en la visión y goce beatíficos. Pero el autor tiene que poseer en acto aquello que produce en los demás. «Por consiguiente, era preciso que Cristo-hombre poseyera en grado perfectísimo el conocimiento consistente en la visión de Dios, porque la causa ha de ser siempre más perfecta que su efecto» [3].

[1] Pío XII, encíclica *Mystici corporis Christi* n.21 («Colección de encíclicas» editada por A. C. E.).
[2] Pío XII, ibid., n.34.

Todos estos títulos y exigencias los tuvo Cristo desde el primer instante de su concepción en el seno virginal de María. Luego desde ese mismo instante su alma santísima gozó de la visión beatífica.

b) Extensión de la ciencia beatífica de Cristo

103. Santo Tomás dedica a este asunto una cuestión entera dividida en cuatro artículos [4]. He aquí las principales conclusiones a que llega:

1.ª El alma de Cristo gozó de la visión beatífica en grado perfectísimo, pero sin llegar a abarcar o a comprender del todo la esencia divina, ya que, siendo ésta infinita, es imposible que pueda ser abarcada en su totalidad por ninguna inteligencia creada o creable (a.1).

Sin embargo, Cristo-hombre comprendió perfectamente la esencia divina, pero no por su alma, sino por su naturaleza divina (ad 3). Es algo perteneciente a su *persona* divina.

2.ª En virtud de su ciencia beatífica, la inteligencia humana de Cristo conoció en el Verbo absolutamente *todas las cosas existentes* según todos los tiempos (pasado, presente y futuro), porque todas ellas le están sometidas (cf. 1 Cor 15,27); incluso los pensamientos de todos los hombres, ya que a todos les ha de juzgar (cf. D 2184).

No conoció, sin embargo, por esta ciencia beatífica todos los seres posibles que Dios pudiera crear, porque ello equivaldría a *comprender* a Dios. Pero sí conoció todo lo que *las criaturas* pueden realizar, porque comprendió perfectamente en el Verbo la esencia de todas las criaturas y, por consiguiente, toda su potencia y su virtud, o sea, todo lo que son capaces de realizar (a.2).

Consecuencia. Luego Cristo conoció, por su ciencia beatífica, todo lo que Dios conoce por su ciencia de *visión*, o sea, todo lo que fue, es y será hasta la consumación de los siglos; pero no todo lo que conoce Dios con su ciencia de *simple inteligencia*, o sea, el mundo infinito de los seres *posibles* (ad 2). Y aun lo primero lo conoció con menos claridad y penetración que el entendimiento divino (ad 3).

3. La inteligencia humana de Cristo no conoció, con su ciencia beatífica, infinitos seres *actuales*, porque no existe un número infinito de seres actuales; pero sí innumerables seres *en potencia*, o sea, todas cuantas cosas pueden realizar las criaturas, que son potencialmente innumerables (a.3).

4. La inteligencia humana de Cristo ve la divina esencia mucho más perfectamente que cualquier otra inteligencia creada, porque es la única que está unida *personalmente* al Verbo y, por lo mismo,

[3] III 9,2.
[4] III 10,1-4.

recibe una mayor influencia de la luz con que el mismo Verbo ve a Dios (a.4).

Esto mismo hay que decir por razón de la plenitud de la gracia que Cristo poseía, ya que el grado de visión beatífica corresponde al grado de gracia santificante que el alma posee (ad 2).

Escuchemos ahora al docto y piadoso Sauvé exponiendo en plan contemplativo las alegrías inefables que esta ciencia beatífica producía al alma de Cristo [5]:

1. «Ver a Dios en su vida íntima es una cosa tan embriagadora, que esta vista origina eternamente, en el Padre y en el Espíritu Santo, aquel transporte, aquel amor infinito, aquel gozo inefable del cual procede el Espíritu Santo. Al serle comunicada a vuestra alma, ¡oh Jesús!, en una medida inaudita en el momento de la Encarnación, esta divina visión la embriaga de felicidad y de amor. Y este amor reviste, desde luego, delante de la Divinidad *todas las formas y todas las disposiciones* del anonadamiento y de la ternura; desde entonces, vuestro corazón adora, admira, se estremece de alegría y de inefables complacencias, de igual manera que lo hará andando el tiempo en el Santísimo Sacramento o en el cielo; se entrega ante las perfecciones divinas a todas las efusiones del agradecimiento y de la oración, les tributa unos homenajes de los que ni aun idea tenemos, y, por tanto, no acertaríamos a nombrar. Y esas adoraciones y esas ternuras que glorifican infinitamente a Dios, puesto que son las adoraciones y las ternuras del Verbo encarnado, no cesarán jamás, no languidecerán nunca, ni siquiera durante las agonías de Getsemaní y del Calvario.

2. Vuestra alma, también desde entonces, sin salir ni distraerse de la Divinidad, contempla en ella, y desde el punto de vista divino, a todas las criaturas. Su visión clara y profunda, por encima de toda expresión, abarca en el Verbo el cielo y la tierra, el tiempo y la eternidad, todos los ángeles, todas las almas, todas las realidades del pasado, del presente, del porvenir. No le es dable, ciertamente, extenderse a todas las posibilidades de las cosas, pues le sería menester para eso comprender la omnipotencia divina, que es el fundamento de ellas y su medida; pero ninguna existencia se le oculta, a cualquier tiempo que pertenezca; ni un astro en el cielo, ni un grano de arena en la tierra o en el fondo del océano, ni un pensamiento en el fondo de nuestras almas. Una flor vista con ojos de fe producía éxtasis a San Ignacio. ¡Cuánto más se hubiera extasiado viéndola en Dios! Habría infundido en su alma una alegría que no hubiera podido soportar sin morir. Y vos, ¡oh sagrada Humanidad!, vos veíais, no ya con la fe o con una ciencia sobrenatural tan sólo, sino en el Verbo, esto es, en la luz de Dios, a *cada criatura, como si no tuvieseis a otra ninguna sino a ella* que contemplar, y en cada criatura y en toda la Creación veíais resplandecer el amor divino que las formó, que las sustenta y las dirige; y la bondad, y el poder, y la sabiduría infinitas. Y la felicidad que esta contemplación infundía en vos era tal, que no podría soportarla el cielo entero.

3. Teníais al mismo tiempo, en la esencia divina, la visión intuitiva de otra Creación harto más bella aún, salida de vos y que descansa en vos, Humanidad adorable. ¡Con qué celestial amor la amabais y qué alegría os proporcionaba! Vuestra mano gloriosa, contemplada en una luz que no era, no obstante, la visión beatífica, arrebató un día a Santa Teresa de tal modo, que no le dejó sino profundo hastío para las hermosuras de la tierra. ¡Cómo

[5] SAUVÉ *Jesús íntimo* p.231-35.

os embelesaría la divina visión de los tesoros escondidos en vuestra alma, la visión de la gloria futura de vuestro cuerpo, de la inefable pureza de María, de la santidad de los apóstoles, de los mártires, de las vírgenes, de todas las legiones de almas justas que en la tierra habían de amaros, y de las legiones angélicas, glorificadas porque desde el origen os adoraron con amor!

4. Y os veíais a vos mismo, ¡oh Verbo encarnado!, en la cima de esta doble Creación, como cabeza de todos los santos y principio de toda santidad y de toda gloria. El verse uno de vuestros elegidos en el cielo, amando a Dios, gozando de él, con la certeza de no perderle jamás, importa un peso tal de felicidad y de gloria, que, de no estar sus facultades deificadas, ninguna criatura lo podría llevar. Mas *¡verse hecho el Santo de los santos*, ver que sois Dios, ver que con un acto de un instante glorificáis a vuestro Padre más de lo que podrían hacerlo todas las criaturas posibles con una eternidad de amor! Cuando pienso en semejante dicha, no puedo hacer más que adorar, admirar, bendecir con transportes de júbilo vuestra felicidad, que, más que la mía, me interesa por lo mucho que os amo.

5. *El espectáculo de la Pasión, visto en Dios*, ¿alteraba acaso este gozo? Así como no turbó la felicidad de los ángeles y de la Divinidad, así tampoco turbaba la de la sagrada Humanidad, y aun la embelesaba. Sí; el ver, en la esencia divina, la agonía que le aguarda en el Huerto de los Olivos, la visión de los ultrajes del pretorio, de la efusión de su sangre en el Calvario y de su sacrificio, infundían en ella una alegría inefable, puesto que al mismo tiempo veía germinar de su sangre, en la tierra y en el cielo, la más fecunda mies de amor, de gracia y de gloria.

6. ¡Si algún espectáculo hubiese podido turbarla, habría sido el de los pecados del mundo! Contemplado éste desde un punto de vista inferior, la espantaba y la torturaba. Su inefable santidad le comunicaba una aversión hacia el mal y un horror extremados, semejantes, en cuanto es posible, al odio y al horror que siente hacia él la Divinidad misma. Le ocasionaba un sufrimiento más intenso que cuanto nos es dable concebir. Mas no podían estos sufrimientos alterar la alegría de que estaba colmada la parte superior de su alma. Y la visión de los bienes infinitos que la Providencia había de sacar del pecado no podía dejar de redoblar esta alegría. Veía resplandecer en el tiempo y en la eternidad como una nueva y más sublime revelación del carácter de Dios, de su bondad, de su inefable amor hacia los hombres, de su misericordia, y resurtir, sobre todas las perfecciones divinas y sobre ella misma, una particular gloria que, de no haber sido por el pecado, no se habría manifestado».

Cuestión complementaria. ¿Cómo se armoniza la ciencia beatífica de Cristo con su agonía de Getsemaní y sus dolores del Calvario?

104. No es posible encontrar acá en la tierra una explicación enteramente satisfactoria de este gran problema. Se trata de un gran misterio que trasciende las fuerzas de la pobre razón humana. Los teólogos han ensayado diversas explicaciones, sin que ninguna de ellas—repetimos—haya logrado proyectar sobre este misterio una luz definitiva. Lo más serio que se ha dicho hasta hoy tiene por fundamento la famosa distinción escolástica entre *la mente, la razón superior* y la *inferior*, a la que han recurrido también los grandes místicos experimentales (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, Susón, etc.) para explicar sus experiencias

íntimas, que con frecuencia les sumergían, a la vez, en un mar de dolor y de deleites inefables.

Recordemos brevemente las enseñanzas de la teología tradicional y de los místicos experimentales en torno a estas diversas funciones o compartimientos en la parte intelectual del alma [6]. Los principales son tres:

a) Lo que llaman *mente*, que es la parte más espiritual y elevada, a la que no llegan nunca las perturbaciones del mundo corporal. Iluminada por Dios, refleja siempre sus divinos resplandores, lejos de las cosas de la tierra. En medio de las pruebas más dolorosas y obscuridades más densas, esta parte superior del espíritu permanece siempre «inmóvil y tranquila, como si estuviera ya en la eternidad» [7]. Se la conoce también con los nombres de *caelum supremum* y *lumen intelligentiae*.

b) Lo que llaman *razón*, subdividida todavía en razón *superior* y razón *inferior*. La *superior* saca siempre sus conclusiones de los principios del entendimiento puro, o sea, sin el influjo de las pasiones. Es el llamado *cielo medio*, y tiende siempre hacia arriba, hacia lo noble y elevado. La *inferior*, en cambio, juzga a través de las experiencias de los sentidos y del influjo pasional; por eso tira hacia abajo, hacia lo útil o deleitable para el sujeto. Es el *cielo ínfimo*, más cerca muchas veces de la tierra que del cielo [8].

Según esta explicación, la *mente* de Jesucristo—o sea, aquella parte del espíritu que mira exclusivamente a Dios *sin contacto* alguno con las cosas de la tierra—permaneció siempre envuelta en los resplandores de la visión beatífica, sin cesar un solo instante. Esto le producía unos deleites inefables, que nada ni nadie podía turbar, ni siquiera las agonías de Getsemaní y del Calvario. Pero, al mismo tiempo, su *razón inferior*—o sea, aquella que pone en contacto el espíritu con las cosas corporales—se sumergió en un abismo de amarguras y dolores, que alcanzaron su más honda expresión en Getsemaní y en el Calvario a la vista del pecado y de la ingratitud monstruosa de los hombres [9].

El P. Monsabré ha comparado este fenómeno—mezcla de alegrías y dolores inmensos en el espíritu de Cristo—a una montaña altísima sobre cuya cumbre brilla un sol espléndido y un cielo sin nubes, pero en sus estribaciones se ha desatado una horrenda tempestad con gran aparato de truenos y relámpagos.

Esto es lo que alcanzan a decir los hombres. En definitiva, la coexistencia de la alegría y el dolor en el alma de Cristo iluminada por la visión beatífica y afligida al mismo tiempo por una tristeza mortal (cf. Mt 26,38) es un hecho cuya explicación satisfactoria no ha sido encontrada todavía por la pobre razón humana. En el fondo, se trata de un gran misterio, que nadie hasta ahora ha podido descifrar.

6 Cf. I 79,8-12; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* II 7,3; *Noche* II 3,1; 23,3; *Cántico* 18,7 etc SANTA TERESA, *Moradas* 7,1,11.
7 Es expresión de sor Isabel de la Trinidad.
8 Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.202.
9 Cf. III 46,8; *De veritate* 10,11 ad 3; 26,10; *Quodlib.* 7,2; *Compend. Theol.* c.232.

3. Ciencia infusa

105. Se llama así, en teología católica, aquella ciencia que no se ha adquirido por la enseñanza de las criaturas o por la investigación de la propia razón, sino por especies inteligibles infundidas directamente por Dios en el entendimiento humano o angélico. Si esas especies infusas se refieren a misterios estrictamente sobrenaturales que la razón natural no hubiera podido descubrir jamás, se llama ciencia infusa *per se* (v.gr., el conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad). Si, por el contrario, se refieren a conocimientos que la razón natural hubiera podido adquirir por su cuenta, aunque con esfuerzo y trabajo, reciben el nombre de infusas *per accidens* (v.gr., si alguien aprendiera por revelación divina un idioma desconocido sin haberlo estudiado).

He aquí cómo describe la ciencia infusa el docto y piadoso Sauvé [1]:

«La ciencia infusa no es una ciencia que se adquiera, como nuestra ciencia de aquí abajo, por medio de los sentidos o de la conciencia y de la razón; no es de creación humana ni angélica; es de creación divina, proviene del mismo Dios. Esta sola palabra nos permite ya conjeturar cuáles deben ser su profundidad y su perfección. Juzgaremos menos imperfectamente de ella si echamos una mirada sobre los ángeles, las almas separadas del cuerpo, los condenados y los santos.

Los ángeles, al salir de la nada, recibieron de Dios una ciencia y unas ideas innatas. Hasta qué punto eran esta ciencia y estas ideas superiores a las nuestras, lo podemos entrever por la magnitud de su caída. El pecado de los ángeles rebeldes duró sólo un instante, y fue, sin embargo, tan grave, que no se ofreció la redención para obtener el perdón de ella, y la sangre del Hijo de Dios, derramada hasta la última gota en el Calvario, al redimir a todos los hombres no redimió ni a un solo ángel. Es, pues, que se contenía en aquel acto de rebelión, rápido, por ventura, como el relámpago, una profundidad de malicia que excede a nuestra comprensión, porque fue cometido con una luz y con un conocimiento de causa que nosotros no podemos imaginar.

Guardémonos mucho de creer que, por estar los ángeles tan distantes de nosotros por su naturaleza, nos atañe poco su ciencia; al contrario, nos interesa por extremo, ya que, dentro de algunos años, también a nuestra vez habremos de recibir nosotros esta ciencia tan temible cuanto sublime; se nos infundirá en el momento mismo en que dejaremos la tierra para entrar en la eternidad. «Cuando veo morir a alguno, decía Santa Catalina de Génova, pienso dentro de mí: ¡Oh, qué de cosas nuevas, grandes y extraordinarias va a contemplar esa alma!» [2]

Estas cosas nuevas, grandes y extraordinarias, las veré muy en breve de modo totalmente distinto de como las veo en la tierra: la santidad, la justicia infinitas; las innumerables y preciosísimas gracias que tengo recibidas, y también mis innumerables faltas, mi profunda miseria, toda mi vida, sin exceptuar de ella ni un deseo, ni un pensamiento; y la eternidad. En breve, ¡oh gran Dios!, seré ilustrado sobre todas estas cosas por medio de una luz esplendorosa, de la cual en la tierra no acierto a tener más idea

1 Cf. *Jesús íntimo* p.236-40.
2 *Vie et oeuvres*, De Bussière, p.121 (París, Putois-Cretté, 1860).

que la que puede tener de los colores un ciego. Entonces ya no más distracciones, no más olvidos, no más ilusiones posibles.

Esta ciencia, que alumbra al alma en el momento en que comparece ante Dios, es la misma también que ilumina, en su misteriosa mansión, al niño infeliz muerto sin bautismo; el cual no pudo todavía adquirir la ciencia humana, puesto que no vivió; ni la visión beatífica le será comunicada jamás.

La visión beatífica se les otorgará un día a las almas santas del purgatorio; pero, entre tanto, no poseen más que la ciencia infusa, juntamente con la fe. Y con tal fuerza les revela esta ciencia, así la inefable santidad de Dios como la horrible fealdad del más mínimo pecado, que se precipitarían en mil infiernos, dice Santa Catalina de Génova, antes que unirse con una sola mancha venial al Dios tres veces santo.

¿De dónde procede también que, para los condenados, la pérdida de Dios, a la que en esta vida con tanta facilidad se resignaban, constituye en la eternidad una pena *incomparablemente mayor* [3] que la pena del fuego. con ser ésta tan terrible? ¡Ah!, es que no ven ya las cosas con la pobre y mezquina ciencia que acá en la tierra se adquiere, y de la cual tantos entre ellos estaban tan ufanos. Otras ideas de divina hechura han sido impresas y permanecerán para siempre en su alma. Estas ideas les revelan su espantoso infortunio; ahora ven qué es lo que significa haber perdido el cielo, haber perdido a Dios, y juntamente con Dios toda alegría, todo bien.

¿Cómo en el último día, lo mismo los condenados que los santos, podrán conocer tan a fondo, en un tiempo tan breve, la historia, no tan sólo del mundo, sino de cada hombre y de cada ángel? Es que una ciencia muy inferior, ciertamente, a la visión beatífica, pero, con todo, superior a nuestra ciencia de acá abajo, les revelará, con una viveza y una prontitud inauditas, las grandes líneas y los más pequeños detalles de todo el pasado. Esa ciencia superior la recibieron al salir de esta vida. El relámpago deslumbrador que en la obscuridad arroja una claridad resplandeciente sobre un profundo abismo, el cual se entreveía apenas, y sobre los más pequeños objetos, cambia menos el modo de ver de los ojos de lo que cambia esta claridad divina la manera de ver del alma; y mientras que el relámpago material pasa en un instante, el relámpago espiritual, que se denomina la ciencia infusa, perdura eternamente, y en el postrero día iluminará la vida de todos los hombres y obligará a los condenados a confesar que Dios fue justo e inefablemente bueno para todos, incluso para ellos.

Si exceptuamos a la Virgen Sacratísima, a quien graves teólogos atribuyen la visión beatífica por excepción y únicamente en ciertos momentos, los más solemnes de su vida, las revelaciones más sublimes de los santos dependen de la ciencia infusa, no de la visión beatífica. No era en Dios, sino en unas ideas infundidas por Dios, en quien una Santa Catalina de Siena, una Santa Teresa, veían a Nuestro Señor.

Es evidente que esta ciencia infundida por Dios en los ángeles, en los santos, en las almas desde el momento en que abandonan la tierra, y conservada por él en los mismos condenados, ha debido tenerla Nuestro Señor, desde el primer instante, en toda su perfección».

Vamos a estudiar ahora la *existencia* y *extensión* de la ciencia infusa en el entendimiento humano de Jesucristo.

[3] Es frase de Suárez y de toda su escuela. Esta doctrina es inexplicable si no se admite en los condenados, que, por otra parte, no tienen ya fe, una ciencia más perfecta que nuestra ciencia de la tierra.

a) Existencia en Cristo de la ciencia infusa

106. Como de costumbre, establecemos la doctrina en forma de conclusión.

Conclusión. El entendimiento humano de Cristo gozó de ciencia infusa, sobrenatural y natural, desde el primer instante de su concepción en el seno virginal de María. (Doctrina cierta y casi común.)

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. No lo dice expresamente, pero sí de una manera indirecta y suficientemente clara:

1) San Pablo dice que en Cristo «se hallan escondidos *todos* los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,3); luego también los pertenecientes a la ciencia infusa.

2) En la epístola a los Hebreos dice que Cristo, «al entrar en el mundo», se ofreció al Padre para hacer su voluntad (cf. Hebr 10,5-7). Ahora bien, en el primer instante de su existencia humana («al entrar en el mundo») no pudo hacer ese ofrecimiento con su ciencia adquirida (puesto que no la tenía todavía), ni tampoco con su ciencia beatífica, que se ordena a la fruición de Dios, no a la realización de actos *meritorios*, como fue ese ofrecimiento; luego tuvo que hacerlo con una ciencia *infusa* por Dios.

Hay en la Sagrada Escritura, por consiguiente, un fundamento suficientemente sólido para elaborar la doctrina teológica de la ciencia infusa de Cristo.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Tampoco lo ha definido expresamente, pero es la doctrina claramente preferida por ella. El Santo Oficio declaró que no puede enseñarse con seguridad «la opinión de algunos modernos sobre la limitación de la ciencia del alma de Cristo», prefiriendo la doctrina de los antiguos sobre la ciencia universal del mismo Cristo (cf. D 2185).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Propone argumentos del todo convincentes. He aquí los principales [4]:

1) Es una exigencia de la unión hipostática. El Verbo encarnado debía poseer toda la ciencia posible y de todas las maneras posibles, para que no hubiera en El ninguna clase de ignorancia. Luego su inteligencia humana poseyó también la ciencia que proviene de la divina infusión.

2) Cristo es cabeza de los ángeles y de los bienaventurados, y éstos tienen ciertamente ciencia infusa [5]. No puede admitirse que la cabeza carezca de una perfección que poseen sus miembros.

3) Cristo mereció sobrenaturalmente nuestra salvación desde el primer instante de su concepción [6]. Ahora bien: el mérito sobrenatural no podía proceder de su ciencia beatífica, que no se ordena al mérito, sino únicamente a la fruición de Dios (está fuera de la esfera del mérito); ni de su ciencia adquirida, que no poseyó desde

[4] Cf. III 9,3.
[5] Cf. I 55,2.
[6] Cf. III 34,3; 48,1c et ad 2.

el principio y es, además, puramente natural y, por lo mismo, incapaz de mérito sobrenatural. Luego procedió de una ciencia directamente infundida por Dios desde el primer instante de su concepción en el seno virginal de María.

Escuchemos a Sauvé exponiendo admirablemente este argumento [7]:

«Esta ciencia—la infusa—era en él absolutamente sobrenatural, pues no bastaba que la sagrada Humanidad conociese la Creación por una ciencia semejante a la ciencia natural de los ángeles; le era menester, *para satisfacer y merecer*, conocer las cosas sobrenaturales—la gracia, la gloria, la encarnación—por medio de ideas del mismo orden, esto es, absolutamente sobrenaturales; y hasta le era necesario conocer la Creación desde este punto de vista superior, pues no puede admitirse en ella la fe que tenían los ángeles y que nosotros mismos tenemos, como quiera que ella veía a Dios intuitivamente (por su ciencia beatífica); y, por otra parte, su ciencia puramente humana no bastaría a explicar por sí sola su mérito. La ciencia infusa de Jesús era, pues, divina, así porque procedía de Dios como porque era una participación de las ideas de Dios, y, por consiguiente, ninguna ciencia natural, ni aun angélica, por perfecta que se la suponga, podrá igualarla en cuanto a energía, a extensión y profundidad».

Esto nos lleva de la mano a examinar la extensión de la ciencia infusa de Cristo, o sea, qué cosas conoció su entendimiento humano con esta clase de ciencia.

b) Extensión de la ciencia infusa de Cristo

107. Vamos a establecerlo en forma de conclusión.

Conclusión. Cristo, desde el primer instante de su concepción, conoció con ciencia infusa todas las verdades naturales que el hombre puede llegar a conocer y todos los misterios de la gracia.

Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina [8]:

«Ya hemos dicho que convenía, para que el alma de Cristo fuese en todo perfecta, que toda su potencialidad fuese actualizada. Pero en el alma humana, como en toda criatura, puede apreciarse una doble potencia pasiva: una, con respecto a cualquier agente natural; la otra, con relación al Agente primero (Dios), que puede elevar a cualquier criatura a una perfección a la que no puede elevarla el agente natural. A esta última suele llamarse, en la criatura, «potencia obediencial».

En Cristo, ambas potencias de su alma fueron actualizadas por esta ciencia divinamente infusa, de suerte que, merced a ella, el alma de Cristo conoció primeramente todo cuanto puede ser conocido por el hombre mediante la luz del entendimiento agente, o sea, *todo lo relativo a las ciencias humanas* (medicina, ingeniería, astronomía, etc., etc.); en segundo lugar, *todo lo que el hombre conoce por revelación divina*, bien mediante el don de sabiduría o el de profecía, o mediante cualquier otro don del Espíritu Santo. Además, todas estas cosas las conoció Cristo de una manera más rica y más plena que cualquier otro hombre. Con todo, la esencia de Dios no la conoció por esta ciencia, sino únicamente por su ciencia beatífica, como ya dijimos».

[7] *Jesús íntimo* p.240-41.
[8] III 11,1.

Asusta meditar en la extensión y profundidad de los conocimientos naturales y sobrenaturales que poseía por ciencia infusa el alma santísima de Cristo:

«Abarcaba sin esfuerzo—escribe Sauvé [9]—el universo entero, todos los secretos del cielo y de la tierra, todos los secretos de los corazones, todos los tiempos. Desde Belén y desde Nazaret, aun mientras el Divino Niño dormía o sonreía, veía a Getsemaní y su agonía, el pretorio y sus afrentas, la columna y sus torturas, el Calvario y sus dolores y su muerte espantosa. Veía, en un porvenir más lejano, las victorias y las alegrías, las pruebas y las tristezas de la Iglesia y de cada alma; veía todas las acciones santas, pero veía también todas las tibiezas, todas las cobardías, todos los pecados, todos los sacrilegios, todos los escándalos; veía todos los pensamientos que tuvieron y que tendrán jamás los ángeles o los hombres acá en la tierra, en el purgatorio, en el infierno o en el cielo. Esta ciencia, ni el espacio, ni el tiempo, ni la eternidad la limitaban; sólo se detenía ante la infinidad divina, que claramente conocía, aun cuando sin comprenderla, y ante el misterio de la Santísima Trinidad, cuya existencia conocía por sus efectos, esto es, por la gracia, la gloria, la encarnación, sin penetrar su naturaleza, por ser cosa que está reservada a la visión beatífica».

Como explica Santo Tomás, la ciencia infusa iluminaba directamente la inteligencia de Cristo sin que ésta tuviera necesariamente que valerse o recurrir a las imágenes sensibles (a.2). No era, por lo tanto, discursiva, sino más bien *intuitiva*, aunque podía deducir unas cosas de otras, si quería hacerlo así (a.3). Fue más perfecta que la de los ángeles por el número y certeza de los conocimientos, aunque la ciencia infusa es más connatural a la naturaleza angélica que a la humana (a.4). Poseyó esta ciencia infusa en forma de *hábito* y podía, por tanto, usarla a su arbitrio (a.5). Y por recaer sobre diversos géneros de conocimiento, la ciencia infusa de Cristo implicaba diversos hábitos cognoscitivos (a.6).

4. Ciencia adquirida

108. Además de la ciencia beatífica y de la infusa que iluminaban el alma de Cristo, su inteligencia humana estuvo también informada por la llamada ciencia *natural* o *adquirida*, que es la que los hombres adquirimos por la acción de nuestro entendimiento agente al transformar en ideas los fantasmas de la imaginación procedentes de los sentidos externos al ponerse en contacto con las cosas exteriores [1].

Examinaremos la *existencia* y *extensión* de la ciencia adquirida de Jesucristo.

[9] O.c., p.241.
[1] En gracia a los no versados en filosofía escolástica, recordamos aquí que, según la teoría escolástica del conocimiento humano, la génesis de nuestras ideas adquiridas sigue el siguiente proceso: los *objetos* externos impresionan o actúan intencionalmente sobre los *sentidos externos* (ojos, oídos, etc.); éstos retransmiten a la *imaginación*, o fantasía, la impresión recibida, que se convierte en una *especie imaginaria* llamada *fantasma;* el *entendimiento agente* despoja a ese fantasma de todas sus notas individuales y concretas, universalizándolo y transmitiéndolo al *entendimiento posible* como *especie inteligible;* y, finalmente, el *entendimiento posible* reacciona vitalmente ante la impresión recibida y expresa o prorrumpe en un *verbo mental*, que no es otra cosa que la *idea* intelectual ya definitivamente formada.

a) Existencia de la ciencia adquirida en Cristo

109. A primera vista parece que la ciencia adquirida envuelve cierta imperfección, por el esfuerzo que su adquisición requiere y la evolución, forzosamente paulatina y progresiva, que por su mismo concepto entraña. Por otra parte, parece que Cristo no tuvo necesidad alguna de ella, ya que su alma gozaba de las ciencias beatífica e infusa, además de la ciencia divina que poseía como Dios. Nada absolutamente podía añadirle una ciencia puramente experimental o adquirida.

Y, sin embargo, es sentencia casi común entre los teólogos que Cristo poseyó una verdadera ciencia *adquirida* con sus propios actos. Vamos a establecer esta doctrina en forma de conclusión.

Conclusión. En Cristo-hombre hubo una verdadera ciencia adquirida con sus propios actos, que fue creciendo progresivamente hasta alcanzar su plena perfección. (Sentencia probabilísima y casi común.)

He aquí los fundamentos en que se apoya esta doctrina:

a) La Sagrada Escritura. En el Evangelio hay ciertos hechos que apenas tienen explicación posible si no se admite la existencia en Cristo de una verdadera ciencia *adquirida*. Leemos en efecto:

a) *Que preguntaba algunas cosas:* «¿Quién dicen los hombres que soy yo?» (Mc 8,27); «¿Cuánto tiempo hace que le pasa esto?» (Mc 9,21); «¿Cuántos panes tenéis?» (Mt 15,34), etc., etc.

b) *Que se admiraba:* «Oyéndole, Jesús se maravilló...» (Mt 8,10); «¡Oh mujer, grande es tu fe!» (Mt 15,28); «Y se admiraba de su incredulidad» (Mc 6,6), etc.

c) *Que crecía en sabiduría:* «Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,52).

Todo esto carece de explicación si no admitimos la ciencia adquirida de Jesucristo. Porque, a menos de pensar que Cristo estaba representando una ficción—lo que sería impío y blasfemo—, las preguntas suponen desconocimiento de las respuestas; la admiración arguye la presencia de un hecho sorprendente e inesperado; y las palabras «crecía en sabiduría» son demasiado claras y explícitas para interpretarlas en un sentido metafórico o figurado. Todo se explica perfectamente admitiendo en Cristo la ciencia *adquirida* como distinta y aparte de sus otras ciencias; y, sin ella, nada de todo esto puede explicarse satisfactoriamente.

Hay, pues, en la Sagrada Escritura un fundamento suficientemente sólido y seguro para admitir en la inteligencia humana de Cristo una verdadera ciencia *adquirida*, que en nada estorbaba a las otras ciencias que iluminaban su alma, puesto que es de naturaleza distinta y está orientada a otro orden de conocimientos.

b) La razón teológica. El argumento fundamental es el siguiente:

Por la fe sabemos que Cristo es, además de verdadero Dios,

perfecto y *verdadero* hombre. Luego su inteligencia humana estuvo dotada, como la nuestra, de entendimiento *agente* y de entendimiento *posible*. Y así como para la perfección de su entendimiento *posible* se requiere la ciencia infusa—como ya vimos—, se requiere la ciencia adquirida para la perfección de su entendimiento *agente*, cuya función es, precisamente, iluminar los fantasmas de la imaginación, haciendo aparecer en ellos la *especie inteligible* que transmite al entendimiento posible para que éste exprese la *idea*. De lo contrario, el entendimiento agente de Cristo hubiera permanecido ocioso o inactivo y sería, en este sentido, menos perfecto que el nuestro, lo cual no puede admitirse en modo alguno [2].

Esta ciencia de Cristo no fue total y exhaustiva desde el primer momento, sino que fue creciendo y progresando con el tiempo. Lo dice expresamente San Lucas en el texto que hemos citado más arriba (Lc 2,52), y se comprende que tiene que ser así por la naturaleza misma del entendimiento *agente*, que va abstrayendo las especies inteligibles una después de otra, no todas a la vez. Cristo tuvo en cada momento de su existencia terrena toda la ciencia adquirida que le correspondía a su edad y desarrollo; pero esto no impide que su ciencia adquirida al fin de su vida fuera mucho mayor que la que tenía a los diez años de edad. Es muy lógico y natural [3].

b) Extensión de la ciencia adquirida de Cristo

110. ¿Hasta dónde llegó en su última expansión esta ciencia natural o adquirida de Jesucristo? Vamos a precisarlo inmediatamente en forma de conclusión.

Conclusión. Cristo conoció con su ciencia adquirida todo cuanto el hombre puede llegar a conocer por la acción del entendimiento agente. (Sentencia más probable.)

Es la opinión de Santo Tomás, compartida por la mayor parte de los teólogos. La razón es porque no puede admitirse que algún hombre—miembro de Cristo en acto o en potencia—supere a su divina Cabeza en alguna perfección de la que ésta careciera. Luego no hay ningún conocimiento que el hombre pueda alcanzar con las fuerzas de su entendimiento natural que no fuera conocido perfectamente por Jesucristo, no sólo con sus ciencias divina, beatífica e infusa, sino incluso con su ciencia natural o adquirida [4].

Para lo cual no es menester que Jesucristo estudiara todas y cada una de las ciencias humanas o investigara en los laboratorios, etc. Porque, como explica Santo Tomás,

«el conocimiento de las cosas no se adquiere únicamente por la experiencia de las mismas, sino también mediante la experiencia de otras. En efecto, merced a la virtud del entendimiento agente, el hombre puede co-

[2] Cf. III 9,4.
[3] Cf. III 12,2c ad 1 et ad 2.
[4] Cf. III 12, 1.

nocer los efectos por las causas, las causas por los efectos, lo semejante por su semejante, lo contrario por su contrario, etc. De igual suerte, aunque Cristo no tuvo experiencia de todas las cosas, tuvo conocimiento de todas ellas a través de aquellas que experimentó»[5].

Ello fue posible también por la potencia extraordinaria de su entendimiento, que era de una profundidad y penetración incomparablemente superior al de todos los demás hombres[6].

Para completar esta doctrina tan hermosa, lógica y coherente, el Doctor Angélico añade algunas observaciones. He aquí las principales:

1.ª Cristo no tuvo maestro alguno. Su ciencia adquirida la alcanzó por sí mismo, no por enseñanza ajena. No era conveniente que el Maestro de la humanidad fuera, a la vez, discípulo de un maestro humano[7].

2.ª Con su ciencia natural o adquirida, Cristo no conoció absolutamente todas las cosas cognoscibles, sino únicamente las que son cognoscibles por la sola luz del entendimiento agente del hombre, como hemos dicho en la conclusión. No conoció, pues, por ella ni las substancias separadas (v.gr., las almas del purgatorio) ni los singulares pasados o futuros. Todo esto lo conoció por la ciencia infusa[8].

3.ª Cristo no aprendió nada de los ángeles. El cuerpo de Cristo estuvo sujeto a las influencias de los agentes naturales (frío, calor, etc.), porque asumió un cuerpo *pasible* para padecer y morir; pero su alma humana no estuvo sujeta a la influencia de los ángeles, pues fue perfectísima en ciencia y gracia[9].

Veamos ahora la proyección práctica de esta doctrina de la ciencia adquirida de Cristo, admirablemente expuesta por Sauvé[10]:

«Nos engañaríamos grandemente si pensáramos que esta teoría de un conocimiento y de una ciencia progresivos en Nuestro Señor carece de importancia y de grande interés para la piedad.

1. Quien no lo haya comprendido falsea casi necesariamente en Jesús los misterios de su niñez. La infancia entonces no resulta, por decirlo así, más que un papel representado por el Verbo encarnado, cuando, al contrario, es en el fondo una realidad adorable y por extremo conmovedora. «Soy tan hombre como el que más», decía San Francisco de Sales; Jesús fue tan niño como el que más, podemos decir.

Sí, Jesús vivió, al mismo tiempo que esta vida superior de que hemos hablado, su vida realmente infantil; él, el Criador del mundo, tuvo sus pequeñas aflicciones de niño, sus lágrimas; tuvo sus pequeñas alegrías; más adelante, no hay duda, tendría también sus juegos; tuvo sus balbuceos. Sí, la lengua del Verbo encarnado no se fue desligando sino poco a poco, y un día, por fin, dijo su primera palabra, el nombre de Dios probablemente, o más bien, quizá, puesto que él era Dios, el nombre de su Madre.

5 III 12,1 ad 1.
6 Cf. III 12,1 ad 2.
7 III 9,4 ad 1; 12,3.
8 Cf. III 12,1 ad 3.
9 Cf. III 12,4c et ad 3.
10 *Jesús íntimo* p.258-63.

¡Oh Virgen dichosísima, oh feliz San José, que contemplasteis este tiernísimo misterio, que escuchasteis esta palabra primera!

Y sin duda, asimismo, sólo después de algún tiempo, como los demás niños, comenzaría Jesús a sonreír. Y vos sois de nuevo, ¡oh Virgen divina!, quien recogisteis esa primera sonrisa.

Tampoco supo desde el primer momento tenerse en pie y andar. ¡El, el Omnipotente, dio sus primeros pasos vacilando, no de distinta manera que nosotros! Sólo andando el tiempo pudo prescindir de la mano de su divina Madre, que le sostenía y le aseguraba. ¡Inefables misterios que debieran embelesarme!

2. Este carácter progresivo de las facultades y de los conocimientos humanos del divino Niño explica muchos rasgos harto interesantes de sus primeros años.

No cabe dudar sino que tendría la mirada ingenua, asombrada y curiosa de los niños; y esta mirada era en él tan sincera como en nosotros. Es que, en él, todos los días los sentidos y la experiencia conocían algo nuevo.

Además, según indicábamos hace poco, sonrió, lo mismo que los demás niños, a su divina Madre, a San José, a aquellos que le visitaban; ahora bien: ¿por qué se sonríen los niños? Porque se les revela algún encanto inesperado. ¡Oh!, no hay duda que con frecuencia procedería la sonrisa del divino Niño de más arriba; me refiero a la alegría, al gozo celeste o angélico, que desde la cima de su espíritu podía irradiar en la parte inferior y descender aun hasta los sentidos. Pero, de ordinario, lo mismo que a nosotros, era la vista de algún objeto nuevo y agradable lo que le hacía sonreír; era el conocer mejor a su Santísima Madre y a su muy amado padre nutricio; era sentir su amor y sus exquisitos cuidados; y él correspondía, como saben corresponder los niños, con su divina sonrisa a la vez que con su amor. ¡Oh, qué dulcísimo premio para María y José!

También tuvo el Niño Jesús, según canta la Iglesia en una sublime estrofa, sus llantos y sus vagidos. Un Dios que llora y que gime, ¡qué sublime misterio!

¿Por qué lloran los niños? Porque un pesar nuevo los contrista, un nuevo sufrimiento se les hace sentir. Así sucedía con el Niño Jesús. Con frecuencia, indudablemente, alguna parte de los dolores que crucificaban la región racional de su alma se comunicaría a sus sentidos y motivaría sus lágrimas; pero de ordinario lloraba porque una causa nueva de pesar se ofrecía a sus ojos; gemía porque un sufrimiento nuevo invadía su carne tan delicada. Para su ciencia superior, estos motivos de pesar o estos asaltos del sufrimiento no eran nuevos, pero sí eran nuevos para sus sentidos y para su conocimiento experimental. De suerte que en Jesús se juntaban toda una serie de alegrías, de pesares, de sufrimientos y de lágrimas infantiles por debajo de las celestiales alegrías que enajenaban la cima de su espíritu y paralelamente a los profundísimos dolores de que estaba amargada su alma a vista de los pecados del mundo, de la santidad divina ultrajada, de la justicia infinita irritada contra los hombres y contra el Cordero cargado de sus pecados.

3. El sueño de Jesús es un hecho harto interesante. ¿Cómo acertar a explicarlo? Ante todo no olvidemos que el Verbo encarnado no experimentó flaquezas sino porque quiso y cuando quiso. La necesidad de sueño, lo propio que el hambre, la sed, el sufrimiento, el cansancio, no podían alcanzarle más que en la medida en que él se lo permitía. Mas, en realidad, por amor a nosotros se quiso sujetar a todos estos abatimientos, y con regularidad al del sueño. Ahora bien: cuando dormía en el pesebre o en brazos de su divina Madre, en su lecho, sobre la hierba, o sobre la piedra, o en la popa de una nave, ¿qué era lo que en él descansaba? No eran su ciencia y su amor su-

periores, pues en verdad la acción era el reposo de ellos. Esta ciencia y este amor superiores estaban siempre en vela, atentos a Dios, a las almas. Lo que descansaba en él eran los sentidos exteriores, la imaginación, el sentido íntimo; era la conciencia experimental y la inteligencia en la parte que discurre y se sirve del organismo; era la ciencia humana y también el amor humano que le corresponde. Aquí quiso Jesús santificar nuestro sueño durmiendo él realmente, ¡él, la palabra, el pensamiento, el amor incansables!

4. Era también por este lado de sus facultades por donde Nuestro Señor entendía en las ordinarias ocupaciones cotidianas con que, cuando muy niño, ayudaba a la Virgen sacratísima en el cuidado de la pobre casa y del humilde hogar de Nazaret; con que, cuando adolescente o joven, ayudaba a San José en su oficio de carpintero, y se aplicaba, ¡oh inefable misterio!, él, la eterna sabiduría, a aserrar y a ajustar maderas. En parte era por ahí también por donde durante su vida pública entraba con tanta frecuencia en relación con las almas, mientras que su ciencia y su amor beatíficos e infusos estaban sin cesar en contemplación y en adoración delante de su Padre.

5. ¿Por qué causa le vemos, además, retirarse al desierto o a las montañas para hallar en ellos la soledad y entregarse a la oración? No era necesario, ciertamente, que la parte superior de su alma se recogiese, toda vez que ella, siempre y en todas partes, se hallaba en plena actividad y en pleno recogimiento; pero sus facultades, por su lado inferior y experimental, necesitaban ocuparse con frecuencia en las criaturas para formar a los apóstoles, curar a los enfermos, instruir a las muchedumbres; por eso, entre sus peregrinaciones y sus trabajos evangélicos, gustaba de enderezarlas hacia su Padre: ¡cuánto gustaba de apartarse aun de sus amigos más queridos para consagrarse a él solo por entero!... He ahí el porqué de sus retiramientos tan frecuentes a las montañas o a los desiertos. Sus ojos entonces se cerraban a las criaturas; los ruidos del mundo no llegaban ya a sus oídos; y, en la quietud de la naturaleza y en el perfecto silencio del alma, sus sentidos exteriores, su imaginación, su memoria y la parte inferior de su inteligencia, todo se recogía y se unía a la parte superior en la adoración de la Divinidad y en la oración por la salvación del mundo.

No poseo yo como vos, ¡oh mi bondadoso Maestro!, una ciencia celeste o angélica que sin cesar vele delante de Dios; no cuento para acordarme de él, para hablarle, para rogarle, más que con mi débil inteligencia y con mi fe, también tan débil. ¡Ah, que sepa por lo menos recogerme! Otorgadme, pues, el amor al recogimiento, al silencio de los sentidos y a la soledad en aquella medida que me lo permite el celo. Otorgadme, sobre todo, el amor al silencio del alma; concededme, en las horas que dedico a la oración, el no estar, a ejemplo vuestro, ocupado más que en Dios, el estar solo delante de Dios solo. Con todo eso, no son mucho toda mi pobre inteligencia y todo mi corazón para abogar cerca de vuestro Padre en favor de los intereses de las almas y para ocuparme en vos, ¡oh Salvador mío, soberanamente amable y adorable, que bastáis para ocupar y arrebatar la atención y el amor del cielo!»

ARTICULO III

El poder humano de Cristo

111. Estudiadas las perfecciones que Cristo poseía en la *esencia misma* de su alma (gracia habitual y capital) y las relativas a su *inteligencia humana* (ciencia beatífica, infusa y adquirida), veamos ahora las que se refieren principalmente a su *voluntad*. La más importante

equivale a preguntar si Cristo, *en cuanto hombre*, poseía la omnipotencia divina o si su poder humano, aunque inmenso, no alcanzaba la plenitud de la divina omnipotencia.

Como de costumbre, vamos a exponer la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª La humanidad de Cristo no fue ni pudo ser absolutamente omnipotente. (Completamente *cierta.*)

112. El argumento para demostrarlo no puede ser más claro y sencillo. La omnipotencia, en efecto, es uno de los atributos de la divinidad realmente identificados con la esencia divina. Es un atributo *infinito*, que, por lo mismo, no puede ser comunicado a ninguna criatura finita, aunque se trate de la humanidad adorable de Cristo [1].

Sin embargo, Cristo era omnipotente *en cuanto Dios*, como es cosa clara y evidente (ad 1).

Conclusión 2.ª La humanidad de Cristo tiene dominio absoluto y es causa física principal de los actos naturales y sobrenaturales pertenecientes a ella misma. (Completamente *cierta.*)

113. Escuchemos a un teólogo contemporáneo explicando esta doctrina [2]:

«En el orden natural no puede caber la menor duda, puesto que Jesucristo era hombre perfecto y, por tanto, su naturaleza humana tenía virtud propia para producir los actos que le eran peculiares según la misma naturaleza, como el andar, hablar, dirigir y gobernar su propia vida. Y en el orden sobrenatural, por lo mismo que estaba lleno de gracia, tenía también una virtud propia, aunque gratuita, para realizar los actos de todas las virtudes y, por consiguiente, para iluminar las inteligencias de los demás con la predicación de la verdad divina y el ejemplo de su vida... Decir otra cosa sería hacer a Jesucristo, en cuanto hombre, inferior a nosotros. Y esta virtud o poder era físico, de la misma manera que en nosotros el principio de nuestros actos es físico y no moral».

Conclusión 3.ª Jesucristo, aun en cuanto hombre, fue causa final relativa de la creación en general; pero su humanidad santísima no fue causa física de la creación, como tampoco de la aniquilación de ningún ser. (Completamente *cierta.*)

114. Esta conclusión tiene tres partes, que vamos a exponer por separado:

a) Jesucristo, aun en cuanto hombre, fue causa final relativa de la creación en general. Consta por la Sagrada Escritura. Jesucristo, *en cuanto Verbo de Dios*, fue, además de la causa eficiente, el fin *último* de la creación. Lo dice expresamente San Juan en el prólogo de su evangelio y lo repite San Pablo en su epístola a los Colosenses. He aquí los textos.

[1] Cf. III 13,1, *sed contra*.
[2] Cuervo, O.P., en *Suma Teológica* bilingüe, t.11 (BAC, Madrid 1960). p.476.

«Todas las cosas fueron hechas *por El* (causa eficiente), y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (Io 1,3).

«Porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado *por El* (causa eficiente) y *para El* (causa *final)*» (Col 1,16).

Esto en cuanto Verbo de Dios. Pero incluso en cuanto hombre fue la causa final *próxima* o *relativa* (no la última o absoluta, ni menos aún la eficiente) de la creación. Puesto que Cristo, aun en cuanto hombre, está por encima de todas las criaturas y es El el *único* camino para ir al Padre (cf. Io 14,6). Por eso dice San Pablo: «Todo es vuestro, y vosotros de Cristo (fin *relativo)*, y Cristo de Dios (fin *último* y absoluto) (1 Cor 3,22-23).

b) SU HUMANIDAD NO FUE CAUSA FÍSICA DE LA CREACIÓN DE NINGÚN SER, porque la creación es acto propio y exclusivo de Dios. Las criaturas no pueden ser utilizadas ni siquiera como *instrumentos* de creación, puesto que toda criatura necesita *alguna materia* para obrar en ella (v.gr., el escultor necesita el mármol para esculpir la estatua), siéndoles imposible actuar sobre la nada. Sólo Dios, con su poder infinito, puede crear, o sea, producir algo *sin ninguna materia preexistente* [3].

c) NI TAMPOCO DE LA ANIQUILACIÓN DE NINGÚN SER. La aniquilación, o sea, *la vuelta a la nada* de un ser, es tan imposible a las criaturas como su creación. Sólo Dios, que puede sacar un ser de la nada, puede aniquilarlo volviéndolo a ella [4].

Conclusión 4.ª **La humanidad de Cristo no fue causa física principal de la gracia santificante, ni de nuestra justificación, ni de las obras sobrenaturales, ni de los milagros; pero sí causa moral principal.** (Doctrina cierta y común.)

115. Causa *física principal* es la que produce su efecto por su propia virtud intrínseca (v.gr., el fuego quema por sí mismo). Causa *moral* es la que produce o alcanza su efecto por vía de merecimiento, de intercesión, de ruego, etc., pero sin producirlo físicamente por sí misma. Según esta distinción:

a) LA HUMANIDAD DE CRISTO NO FUE CAUSA FÍSICA PRINCIPAL DE LA GRACIA SANTIFICANTE, NI DE NUESTRA JUSTIFICACIÓN, NI DE LAS OBRAS SOBRENATURALES, porque su virtud *natural* no adecuó, ni podía adecuar, la perfección de esas cosas (que son estrictamente *sobrenaturales)*. Por otra parte, de la unión hipostática se derivó a la humanidad la dignidad infinita de Cristo, pero no la virtud operativa divina.

b) NI DE LOS MILAGROS, porque la humanidad de Cristo, como parte de la naturaleza, no podía actuar como causa principal contra el orden de la misma naturaleza, que es alterado por el milagro.

[3] Cf. I 45,5.
[4] Cf. III 13,2.

c) PERO SÍ FUE CAUSA MORAL PRINCIPAL DE TODAS ESAS COSAS, porque, por razón de la plenitud de su gracia, los actos de Jesucristo tenían un valor y mérito infinitos y, por lo mismo, tenían virtud suficiente para producir moralmente todos los efectos sobrenaturales de la gracia y cualquier clase de milagros.

Conclusión 5.ª **La humanidad de Cristo, como instrumento unido a la divinidad, es causa física perfectiva de la gracia y de todos los efectos sobrenaturales procedentes de ella, y también de todos los milagros.** (Doctrina más común y más probable.)

116. No todos los teólogos admiten la causalidad *física* de la humanidad de Cristo en cuanto instrumento del Verbo [5], pero es la doctrina de Santo Tomás y de toda la escuela tomista, compartida por Suárez, Vega, Valencia y otros muchos teólogos ajenos a la escuela tomista. Es doctrina mucho más común y mucho más probable que la opuesta.

Para entenderla rectamente, dada la gran importancia de esta cuestión, vamos a establecer algunos prenotandos.

1.º LA HUMANIDAD DE CRISTO puede considerarse de dos maneras:

a) Según su propia naturaleza y virtud. Y esto todavía de dos maneras: según su virtud *puramente natural* o humana, o según su virtud *sobrenatural* procedente de la gracia.

b) Como instrumento del Verbo, al cual está unida personalmente.

2.º LA CAUSA EFICIENTE puede ser *moral* (o sea, por vía de mérito, de intercesión, de ruego, etc.) o *física* (si produce su efecto físicamente). Y esta última se subdivide en *principal*, si obra por su propia virtud *intrínseca*, suficientemente proporcionada al efecto que produce (v.gr., el pintor con respecto al cuadro); e *instrumental*, si obra en cuanto movida por la causa principal para la producción de un efecto superior a su propia virtud (v.gr., el pincel manejado por el pintor). La causa principal es *directiva*, y la instrumental *ejecutiva* en la producción del efecto.

El instrumento, a su vez, admite una nueva división, según se trate de un *instrumento unido* (v.gr., la mano del escritor con relación a su persona) o de un *instrumento separado* (v.gr., la pluma con que escribe el escritor).

Estas distinciones son importantísimas para entender el verdadero sentido y alcance de la conclusión. Con el fin de que aparezcan

[5] Algunos, en efecto, sólo admiten una causalidad *moral*. Tales son, principalmente, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Escoto y los escotistas en general, Vázquez y, entre los modernos, Pesch, Galtier, etc. El cardenal Billot propugna una causalidad *intencional*, que no rebasa tampoco los límites de la causalidad moral.

con mayor claridad las ofrecemos a continuación en forma de cuadro sinóptico:

La causa eficiente puede ser........
- *Moral:* por vía de mérito, intercesión, etc.
- *Física*..
  - *Principal:* si produce su efecto por sí misma.
  - *Instrumental*..
    - Como instrumento *unido* (la mano del escritor).
    - Como instrumento *separado* (la pluma del escritor).

Teniendo en cuenta estas distinciones, vamos a probar la conclusión por los lugares teológicos tradicionales.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay multitud de textos en el Evangelio en los que aparece Cristo actuando con su *contacto físico* o con el *imperio de su voluntad* para la producción de milagros o de efectos sobrenaturales en las almas (v.gr., para el perdón de los pecados). He aquí algunos por vía de ejemplo:

«*Le tomó la mano* (a la suegra de Pedro), y la fiebre la dejó» (Mt 8,15).

«Entonces *tocó sus ojos* (a los ciegos), diciendo: Hágase en vosotros según vuestra fe. Y se abrieron sus ojos» (Mt 9,29-30).

«De nuevo *le puso las manos sobre los ojos*, y al mirar se sintió curado, y lo veía todo claramente» (Mc 8,25).

«Le llevaron un sordo y tartamudo, rogándole que le impusiera las manos, y *tomándole aparte* de la muchedumbre, *metióle los dedos en los oídos*, escupió en el dedo y *le tocó la lengua*... y se abrieron sus oídos y se le soltó la lengua y hablaba expeditamente» (Mc 7,32-35).

«Toda la multitud buscaba tocarle, porque *salía de El una virtud que sanaba a todos*» (Lc 6,19).

«¿Quién me ha tocado?... Alguien me ha tocado, porque yo he conocido que *una virtud ha salido de mí*» (Lc 8,45-46).

Es imposible hablar más claro y de manera más rotunda. De la humanidad de Cristo salía *físicamente* una virtud que producía toda clase de milagros. Unas veces, como en los textos citados, se producía un verdadero contacto *físico* entre Cristo y sus beneficiados; pero otras muchas ejercía Cristo su causalidad física con sólo el *imperio de su voluntad* incluso en ausencia del que recibía el beneficio. He aquí algunos ejemplos:

«Joven, a ti te hablo, *levántate*. Sentóse el muerto y comenzó a hablar, y El se lo entregó a su madre» (Lc 7,14-15).

«Diciendo esto, gritó con fuerte voz: Lázaro, *sal fuera*. Salió el muerto, ligados con fajas pies y manos y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: Soltadle y dejadle ir» (Io 11,44).

«Hombre, *tus pecados te son perdonados*... ¿Qué es más fácil decir: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate y anda? Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder sobre la tierra para perdonar los pecados—dijo al paralítico—: A ti te digo: *Levántate, toma la camilla* y vete a casa. Al instante se levantó delante de ellos, tomó la camilla en que yacía y se fue a casa, glorificando a Dios» (Lc 5,20-25).

Con el solo imperio de su voluntad Cristo curó *a distancia* (o sea, estando ausente el beneficiado) al siervo del centurión (Mt 8,5-13), al hijo del régulo (Io 4,46-53), a la hija de la cananea (Mt 15,21-28), etcétera.

Consta, pues, en la Sagrada Escritura que Cristo producía toda clase de milagros y de efectos sobrenaturales con el *contacto físico* de su sagrada humanidad o con el simple *imperio de su voluntad*. Más adelante explicaremos cómo en esta última forma se salva perfectamente la *causalidad física instrumental*, que no requiere necesariamente el contacto físico, aunque aparezca más clara y radiante a través de él.

b) LOS SANTOS PADRES. Como es sabido, los Santos Padres son, junto con el magisterio de la Iglesia, los intérpretes más auténticos de la tradición cristiana. Hay entre ellos textos innumerables que proclaman la *causalidad instrumental* de la humanidad de Cristo. He aquí unos pocos, por vía de ejemplo:

SAN ATANASIO: «Jesucristo, siendo Dios, tenía cuerpo propio, del cual se servía *como de instrumento*, por lo cual Dios se hizo hombre por nosotros» [6].

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA: «Impone sus manos a los enfermos, manifestando así que la poderosa eficacia del Verbo es sustentada por su santa carne, que hizo suya, comunicándole una virtud como conviene a Dios; para que conozcamos que, si bien el Verbo unigénito de Dios se sometió a nuestra condición, permaneció Dios, llevando a cabo todas las cosas mediante su propia carne, pues realmente obraba milagros por ella. Ni te admire esto, antes considera cómo el fuego introducido en un vaso de bronce comunica a éste la fuerza de su propio calor» [7].

SAN GREGORIO NISENO: «¿Qué es esto, pues? No otra cosa sino aquel cuerpo que se mostró más poderoso que la muerte y que fue el principio de nuestra vida. Es, por tanto, necesario que, en la medida en que la naturaleza es capaz de ello, reciba la virtud vivífica del espíritu. Mas como sólo aquel cuerpo que sustentó a Dios ha recibido esta gracia...» [8]

c) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. No lo ha definido expresamente, pero lo enseña en forma equivalente al decir que la carne de Cristo es *vivificante* en cuanto instrumento del Verbo. He aquí el texto del concilio de Efeso:

«Si alguno no confiesa que la carne del Señor es *vivificante y propia del mismo Verbo de Dios Padre*, sino de otro fuera de El, aunque unido a El por dignidad, o que sólo tiene la inhabitación divina; y no, más bien, *vivificante*, como hemos dicho, *porque se hizo propia del Verbo, que tiene poder de vivificarlo todo*, sea anatema» (D 123).

El inmortal pontífice Pío XII confirmó plenamente esta doctrina en su magnífica encíclica sobre el Corazón de Jesús. He aquí sus propias palabras:

6 *Adversus Arianos:* MG 26,389.
7 *In Luc. comment.* 4,38: MG 72,550.
8 *Orat. catech.* 37: MG 45,94B-C.

«El Corazón sacratísimo de Jesús, copartícipe tan íntimo de la vida del Verbo encarnado, fue, por esto mismo, asumido *como instrumento unido de la divinidad,* no menos que los otros miembros de la naturaleza humana, *para el cumplimiento de todas sus obras de gracia y de omnipotencia»* [9].

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a un especialista en la materia exponiendo el argumento principal [10]:

«Como la humanidad de Cristo está *físicamente unida al Verbo* en su *ser* divino, es necesario que lo esté también en su *operación,* en cuanto sea posible. Ahora bien: no puede recibir la virtud o poder divino de una manera *permanente* para alterar las leyes o el curso de la naturaleza y realizar milagros (porque esto equivaldría a hacer *omnipotente* a la humanidad de Cristo, lo que es imposible, como ya vimos en la primera conclusión), pero puede recibirla sin inconveniente alguno de una manera *transeúnte* (como causa instrumental). Luego la humanidad de Cristo concurrió *físicamente* a la producción de los efectos sobrenaturales (gracia, justificación, milagros...) en virtud de la moción divina que el Verbo le comunicaba *transeúntemente* (o sea, utilizándole como instrumento cuando había de realizar alguno de esos actos)».

Pueden señalarse fácilmente otros muchos argumentos de suma conveniencia. He aquí algunos [11]:

a) La humanidad de Cristo cooperó *físicamente* a la redención del mundo sufriendo los terribles dolores de la cruz. Es muy justo y razonable que Dios la asociara también *físicamente* a la aplicación gloriosa de los frutos de la redención: gracia, justificación, milagros...

b) Mediante las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, o a base de una moción divina transeúnte, Dios eleva el entendimiento y la voluntad del hombre para la producción *física* de efectos sobrenaturales que trascienden infinitamente sus fuerzas puramente naturales. ¿Va a ser de peor condición la humanidad de Cristo —unida personalmente al Verbo—que el entendimiento y la voluntad de un hombre cualquiera?

c) Según la sentencia de la mayor parte de los teólogos, mucho más probable que su opuesta, los sacramentos producen *físicamente* la gracia en el que los recibe con las debidas disposiciones. Ahora bien, si los sacramentos, que son los *instrumentos separados* de Cristo (como la pluma del escritor), producen *físicamente* la gracia, con mayor razón la producirá también *físicamente* su humanidad santísima, que es el *instrumento unido* al mismo Verbo de Dios.

Estos argumentos son del todo claros y convincentes. Pero cabe preguntar ahora: ¿Hasta dónde se extiende esta virtud instrumental de la humanidad de Cristo? Santo Tomás contesta que a la producción de todos los efectos sobrenaturales y milagrosos ordenados al fin de la encarnación, o sea, a todos los efectos de la economía de la gracia de Cristo Redentor. Escuchemos sus propias palabras [12]:

[9] Pío XII, encíclica *Haurietis aquas,* del 15 de mayo de 1956: AAS 48 (1956) 333.
[10] HUGON, O. P., *De Verbo incarnato* (París 1920) p.261-62. Los paréntesis explicativos son nuestros. *(N. del A.)*
[11] Cf. SOLANO, S. I., *De Verbo incarnato* (BAC, Madrid 1953) n.320-21.
[12] III 13,2.

«Considerada—la humanidad de Cristo—en cuanto instrumento del Verbo unido a ella, estuvo dotada de una *potencia instrumental* capaz de producir todas las inmutaciones milagrosas ordenadas al fin de la encarnación, que es «restaurar todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra» (Eph 1,10)».

Conclusión 6.ª La humanidad de Cristo sigue gozando en el cielo de esta virtud física instrumental de que estuvo dotada acá en la tierra.

117. La razón es porque la humanidad de Cristo es más perfecta en el cielo que lo era en la tierra, puesto que está glorificada; y si en la tierra tenía ese poder, no ha de carecer de él en el cielo.

Además, el fin de la encarnación no se terminó con la muerte de Cristo en la cruz, sino que continuará hasta el fin de los siglos en la aplicación de los frutos de la redención.

DIFICULTAD. El instrumento físico requiere el contacto físico del agente con el sujeto que recibe su acción. Ahora bien, este contacto físico se dio entre la humanidad de Cristo y los que recibieron su influencia mientras Cristo vivió en este mundo, pero ya no se da desde su gloriosa ascensión a los cielos. Luego ya no posee actualmente aquella virtud física instrumental.

RESPUESTA. El contacto *físico* se requiere en los instrumentos manejados por una virtud *finita,* que no puede obrar a distancia. Pero no es éste el caso de la humanidad de Cristo en cuanto instrumento del Verbo; porque, siendo inmensa e *infinita,* la virtud divina del Verbo puede actuar en todas partes, ya que en todas partes está presente. Y no hay ningún inconveniente en que el Verbo, presente en todas partes, utilice *físicamente* la virtud instrumental de la humanidad de Cristo para la producción de todos los efectos sobrenaturales ordenados al fin de la encarnación.

No olvidemos, además, que a la humanidad de Cristo pertenece no solamente el cuerpo, sino también, y sobre todo, el alma. Y el alma de Cristo, con su *voluntad,* puede obrar como instrumento del Verbo para producir efectos sobrenaturales en sujetos materialmente distantes, como ocurrió muchas veces mientras vivió Cristo en este mundo. Este *imperio* de la voluntad es suficiente para salvar la causalidad física instrumental de la humanidad de Cristo. Para ello basta el contacto *virtual* con el efecto, sin que se requiera en modo alguno el contacto material o físico [13].

A base de la causalidad *física* instrumental de la humanidad de Cristo, el plan de la encarnación resulta más bello y emocionante. «Con ella—hemos escrito en otra parte—la acción física de Jesús no queda restringida tan sólo a la Eucaristía. En todas partes, siempre, y con relación a toda clase de gracias, aparece Cristo con su influencia bienhechora llenándonos de bendiciones. No hay una sola alma, un solo pueblo, que no sea físicamente visitado por el Hombre-Dios. Es el prolongamiento sin fin, a través de los

[13] El lector que quiera información más amplia sobre este asunto leerá con provecho el precioso trabajo del P. HUGON, *La causalité instrumentale en théologie* (París 1907), sobre todo el capítulo 3, «La causalité instrumentale de l'humanité sainte de Jésus», y el magnífico estudio del P. SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, 2.ª ed., Madrid 1956) c.2 a.3.

siglos, de aquel que *pasó por el mundo haciendo bien y sanando a todos* (Act 10, 38), que resume de manera tan emocionante el paso del Hijo de Dios por este valle de lágrimas y de miserias»[14].

ARTICULO IV

Las perfecciones del cuerpo de Cristo

118. Después de haber estudiado las perfecciones que el Verbo de Dios quiso coasumir en el alma de su sagrada humanidad (gracia, ciencia, poder), echemos ahora una rápida ojeada sobre las correspondientes a su cuerpo santísimo.

Santo Tomás no dedica a este asunto ninguna cuestión especial en la *Suma Teológica*, pero habla de ello en diversas ocasiones. Más abajo citaremos algunos textos.

No cabe duda de que el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo debió ser perfectísimo desde todos los puntos de vista. Otra cosa no diría bien a la dignidad infinita del Verbo divino y a la perfección acabadísima de su alma. Sabido es que, como enseña la filosofía cristiana, el alma es la forma substancial del cuerpo[1]. Por eso mismo hay entre los dos una perfecta armonía y una mutua interferencia, que alcanza su máxima belleza y esplendor cuando el alma domina y controla con toda perfección al cuerpo. Tal es el caso, en grado superlativo, de Nuestro Señor Jesucristo.

Escuchemos a un piadoso autor exponiendo admirablemente las perfecciones del cuerpo de Cristo[2]:

«El cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, formado de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, fue ciertamente muy perfecto. Sin duda fue un cuerpo semejante al nuestro. Tuvo, por consiguiente, los defectos comunes a todos los hombres. Estuvo sujeto al dolor y a la muerte. Era preciso para que se cumpliera la obra de nuestra redención según el plan divino.

Pero los defectos y las imperfecciones particulares de ciertos hombres, tales como las debilidades y enfermedades, no podían encontrarse en Jesucristo. Su cuerpo, formado milagrosamente y nacido de la Virgen María, tenía ciertamente la integridad y la justa proporción de todas sus partes y el perfecto uso de todos sus sentidos.

Esta perfección del cuerpo de Nuestro Señor debe admitirse, en primer lugar, como algo que no se opone en modo alguno a los fines de la encarnación. En segundo lugar, esta perfección está en consonancia con su origen sobrenatural. Formado de una virgen por obra del Espíritu Santo, era preciso que ese cuerpo fuera perfectísimo para honor de la virginidad y para la gloria de Dios, «cuyas obras son perfectas», como dice la Sagrada Escritura (Deut 32,4).

En fin, hay una estrecha unión y una mutua dependencia entre el cuerpo y el alma, e incluso muchas acciones son comunes a ambos. A un alma perfectísima debe, pues, corresponder un cuerpo perfectísimo también. El alma de Jesucristo, de cuyas perfecciones inmensas hemos hablado ya, exigía un cuerpo proporcionado a su excelencia.

[14] Cf. *Teología de la perfección cristiana* (BAC, 3.ª ed., Madrid 1958) n.21.

[1] Lo definió expresamente el concilio de Viena: D 481; cf. I 76,1.

[2] Grimal, *Jésus-Christ étudié et médité* (París 1910) .1 p.202-204.

De esto se sigue que Nuestro Señor no estuvo jamás enfermo. La opinión contraria, dice Suárez, es temeraria y ofensiva a los oídos piadosos. La enfermedad proviene, de ordinario, o de algún defecto del organismo o de algún exceso en las pasiones. No es posible suponer nada de esto en Jesucristo.

Es cierto que las enfermedades pueden sobrevenir por alguna causa exterior, como el veneno. Pero la divina Providencia ha descartado esos accidentes, que no convenían a Cristo. La vejez, añade Suárez, es también por sí misma causa de alguna enfermedad; pero Cristo quiso morir en la cruz en la fortaleza de la edad.

Se puede concluir también que Nuestro Señor era de una belleza perfecta.

Algunos autores han tenido el mal gusto de negarlo. Pero, dice Suárez, lo han hecho temerariamente y sin razón alguna. El común sentir de los santos—continúa diciendo este gran teólogo[3]—es que el cuerpo del Salvador fue de una belleza perfecta.

Un gran número de Santos Padres y de Doctores, tales como San Agustín, San Juan Crisóstomo, San Bernardo, se han complacido en interpretar como alusión a la belleza del cuerpo de Cristo estas palabras del Salmo: *Eres el más hermoso de los hijos de los hombres* (Ps 44,3). Otros muchos, sin hacer la aplicación de este texto, exaltan, sin embargo, la incomparable belleza de Jesús. «Cristo—dice San Jerónimo—es el más hermoso de todos los hombres; virgen nacido de una virgen, no traía su origen de las pasiones humanas, sino de Dios»[4].

Las objeciones contra la belleza de Cristo son fáciles de refutar. Cuando Isaías dice que el Salvador «estará sin brillo y sin belleza»[5], se refiere ciertamente a la pasión, anunciada por el profeta en este lugar, en la cual la belleza de Cristo fue oscurecida y desfigurada por el polvo, el sudor y la sangre que cubrían su rostro y su cuerpo sagrado.

Los que pretenden que una perfecta belleza no convenía a la modestia de Cristo, parecen ignorar que la belleza humana es de diferentes géneros. Hay ciertas formas de belleza que tienen algo de frívolo, de mundano y aun de sensual. Pero existen también otras formas de belleza que se compaginan muy bien con la gravedad y la modestia. Añadamos que la belleza augusta de Cristo estaba regulada por la modestia de sus actitudes, de todos sus movmientos y también por la austeridad de su vida».

El Doctor Angélico es de este mismo parecer. Escuchemos, por vía de ejemplo, algunos de sus testimonios explícitos:

«Cristo estaba dotado de un cuerpo perfectísimamente complexionado, puesto que había sido formado milagrosamente por obra del Espíritu Santo, y las cosas hechas por milagro son más perfectas que las demás, como dice San Crisóstomo del vino en que fue convertida el agua por Cristo en las bodas de Caná»[6].

Exponiendo aquellas palabras del Salmo: *Eres el más hermoso de los hijos de los hombres* (Ps 44,3), escribe el Doctor Angélico el siguiente bellísimo comentario[7]:

«En Cristo hubo una cuádruple hermosura:

a) Según la forma divina: «Quien existiendo en la forma de Dios» (Phil 2,6). Según ésta, fue el más hermoso de los hijos de los hombres.

[3] Suárez, *In III part.* disp.32 sect.2.

[4] San Jerónimo, *Ep.* 160, citado por Suárez.

[5] Cf. Is 52,14; 53,2-3.

[6] III 46,6.

[7] Santo Tomás, *Expositio in psalmos Davidis* ps.44b.

Porque todos los demás poseen la gracia por redundancia y participación, pero Cristo la posee por sí mismo y en toda su plenitud. Consta por la Sagrada Escritura: «En él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9); «Siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia» (Hebr 1,3); «Es el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha del actuar de Dios, imagen de su bondad» (Sap 7,26).

b) Según la justicia y la verdad: «Bendígate Yavé, sede de la justicia, monte de la santidad» (Ier 31,23); «Lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14).

c) Según la honesta conversación: «Sirviendo de ejemplo al rebaño» (1 Petr 5,3). En esta forma fue el más hermoso de los hijos de los hombres, porque su conversación fue más honesta y virtuosa que la de ningún otro: «El, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño» (1 Petr 2, 22). San Agustín escribe: De cualquier forma que se le mire, es el más hermoso: hermoso en los brazos de sus padres, hermoso en los milagros, hermoso en los azotes, hermoso en su muerte, hermoso en el patíbulo, hermoso en el leño de la cruz, hermoso en el cielo».

d) Según la belleza del cuerpo: También ésta la tuvo Cristo, como leemos en los Cantares: « ¡Qué hermoso eres, amado mío, qué agraciado!» (Cant 1,16).

Pero cabe preguntar: ¿según la belleza corporal fue el más hermoso de los hijos de los hombres?

Parece que no, porque leemos en Isaías: «No hay en él parecer, no hay hermosura que atraiga las miradas, no hay en él belleza que agrade» (Is 53,2). Además, puede demostrarse por la razón que Cristo quiso ser pobre y no usó de riquezas, enseñándonos con el ejemplo a despreciarlas. Pero, al igual que las riquezas, debe despreciarse la belleza corporal. La misma Sagrada Escritura dice: «Engañosa es la gracia, fugaz la belleza» (Prov 31,30).

Sin embargo, se debe responder que la belleza, la salud y otras cosas por el estilo, se dicen a veces con relación a alguien, ya que una determinada disposición de los humores produce la salud a un niño y no se la produce a un viejo. La salud del león es muerte para el hombre. La salud consiste, pues, en la proporción de los humores con relación a una determinada naturaleza. De manera semejante, la belleza consiste en la debida proporción de los miembros y colores. Por ello, una es la belleza de unos y otra la de otros.

Según esto, Cristo tuvo la belleza que correspondía a su estado y a la reverencia de su condición. No hay que entenderla, pues, en el sentido de que Cristo tenía los cabellos dorados o de rubio color, porque esta belleza no era adecuada para él; *pero tuvo en grado sumo aquella belleza corporal que pertenecía al estado, reverencia y hermosura de su aspecto;* de suerte que *en su rostro irradiaba algo divino, por lo que todos le reverenciaban,* como dice San Agustín.

La respuesta a las dificultades es fácil. Al texto de Isaías hay que decir que el profeta quiso expresar el desprecio que sufriría Cristo en su pasión, en la cual fue deformada la belleza de su cuerpo por la multitud de sus tormentos. La relativa al desprecio de las riquezas y de la hermosura se resuelve diciendo que se refiere a las riquezas y a la hermosura que se usan mal, no a las que se emplean rectamente para el bien.»

Hasta aquí el Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino, hablando en plan de teólogo. Escuchemos ahora a Sauvé exponiendo

esta misma doctrina en plan contemplativo, o sea, con miras a la piedad y edificación de los fieles [8]:

«Se ha dicho que, con sólo contemplar el semblante del divino Niño, se podría hacer oración hasta el fin del mundo. Aquel a quien esta palabra causare extrañeza no habrá reflexionado, sin duda, sobre lo que debe ser el rostro de un Dios, el rostro de la hermosura infinita; un cuerpo unido hipostáticamente a la luz, a la armonía en persona.

Sí; la hermosura suprema se hizo hombre; la claridad eterna se encarnó en un cuerpo como el nuestro; la armonía infinita quiso tener, como nosotros, una voz para hablarnos; el esplendor substancial del Padre tomó una forma humana para cautivarnos.

¿Qué rostro debió el Verbo escoger para sí? ¡Cuán hermosa y majestuosa debía de ser su frente; cuán atractivas sus facciones, puros y profundos sus ojos; cuán encantadora era su sonrisa; cuán suave y fuerte y penetrante era su voz; cuán hermosas debían de ser también sus lágrimas; todo su porte, cuán sencillo, noble, sacerdotal, divino!

Toda verdad, toda gracia, toda perfección resplandecía en Jesús niño, adolescente, hombre perfecto.

A los ojos de su Padre celestial y de su Madre, tan clarividente, en su rostro se traducían su alma y todas sus perfecciones, su divinidad y todos sus atributos. Y era así, que todas las hermosuras más exquisitas del cielo y de la tierra, todas las bellezas criadas y todas las bellezas divinas, venían a reflejarse en él...

En cada orden, Dios ha hecho una obra maestra que excede a todo lo demás: María, entre los hombres y aun entre todas las puras criaturas; Lucifer, antes de su pecado, entre los ángeles; y muy por encima del ángel y de la Sacratísima Virgen misma, el alma de Nuestro Señor en el orden espiritual, su cuerpo en el orden material.

El cuerpo de Jesús, su semblante: he ahí el signo sensible por excelencia de la Divinidad, el tipo de todos los demás. De igual manera que los ángeles fueron criados y santificados y que todas las almas son justificadas conforme al tipo de su alma, nuestros cuerpos serán glorificados y han sido criados conforme al tipo de su cuerpo. Adán y Eva, cuya belleza, aun física, fue sin duda admirable, no eran sino sombras de Jesús. Al formar con sus manos su cuerpo, Dios veía el semblante de su Hijo y lo tomaba por modelo. Lo veía también al dar existencia a cada nuevo santo y aun a cada hombre del antiguo mundo; le veía sobre todo cuando crió a María: María, tan semejante por su cuerpo y por su alma a Jesús.

Finalmente, de cuanto había más exquisito en la carne virginal de María, fue formada, por el mayor de los milagros, la carne divinamente hermosa de Jesús. Obra maestra inmediata del Espíritu Santo, maravilla de organización desde el primer instante; el cuerpo del Verbo hecho hombre, apareció después de algún tiempo a los ojos extasiados de su Madre. ¿Qué hay en la Creación que le pueda ser comparado? La flor más bella, ¿tiene algo, acaso, que se acerque siquiera al rostro del divino Niño? El es la flor anunciada por el profeta Isaías, nacida, bajo la acción divina, del tronco inmaculado de Jesé, la Sacratísima Virgen María. Esta flor divina irá abriéndose de día en día, y cuando su hermosura virginal habrá alcanzado, a los ojos de su Madre y a los ojos de Dios, su perfección suprema, entonces será mutilada, cortada, destrozada de horrible manera; pero volverá a levantarse en seguida y recobrará para siempre su vida, que vivifica la tierra; su resplandor, que embelesa al cielo.

[8] Sauvé, *Jesús íntimo* p.127-32. Ofrecemos tan sólo algunos fragmentos.

¡Con qué admiración, con qué amor siguió María, y nuestra alma también puede estudiar en pos de ella, el progreso de la hermosura del divino Niño! Ella vio su rostro, tan delicado y tan puro, «todos los días, a todas horas, a cada instante, por espacio de años enteros. Le vio crecer, desarrollarse, agrandarse, adquirir y abandonar la expresión sucesiva de las diferentes edades de la vida humana. Le vio en la ignorancia aparente de la infancia, en los especiales encantos de la juventud, en la serenidad pensativa de la edad madura; le vio en el éxtasis de la contemplación divina, en la ternura indulgente del amor, en el resplandor de una sabiduría toda celestial, en el ardor de una justa indignación, en la dolorosa gravedad de una tristeza profunda, en los momentos de la violencia, del oprobio, del dolor físico y de la agonía espiritual. Cada una de estas fases no era para María menos que una revelación. Ella hacía casi cuanto quería con aquel rostro divino. Podía estrecharle contra el suyo con toda la libertad del amor maternal. Podía cubrir de besos aquellos labios que han de pronunciar la sentencia de todos los hombres. Podía contemplarle a su sabor, durante el sueño o la vigilia, hasta que lo hubo grabado en su memoria. Cuando el Eterno tenía hambre, esta carita buscaba su pecho y descansaba en él. María enjugaba las lágrimas que resbalaban por las mejillas infantiles de la Beatitud increada. Muchas veces lavó ese rostro en el agua de la fuente, y la preciosísima sangre venía a sonrosarlo, atraída por el frescor del agua o por el suave frotamiento de la mano maternal, y le ponía mil veces más hermoso. Un día debía descansar pálido, manchado de sangre y sin vida, sobre sus rodillas, al tiempo que repetía por última vez, en el Calvario, todos los servicios, tan tristemente trocados, que en días felices le había prestado en Belén» [9].

«Por manera que vos, ¡oh Sacratísima Virgen!, asististeis, atenta y extasiada, al desarrollo de la hermosura de Jesús y no os acostumbrabais a ese espectáculo tan interesante para vuestro corazón: soberanamente perspicaz, porque erais purísima y amantísima, hallabais en él encantos siempre nuevos.

El alma pura y que ama al divino Niño se complace, como vos, en contemplarle en sus diferentes misterios. Ningún espectáculo le interesa tanto como éste. ¿La vista de Jesús no es, por ventura, el cielo? No puede permitirse respecto de él todas vuestras santas familiaridades, todas vuestras caricias; pero por lo menos le puede estudiar, admirar y amar. Si me canso a las veces de mirar a Jesús, de contemplar su sagrado rostro y la santísima alma y la divinidad que en él se me revelan, es porque no soy bastante amoroso ni bastante puro. Plantad, Virgen María, la pureza y el amor en mi corazón, para que mi mayor felicidad sea hallarme en presencia de vuestro Hijo, el más hermoso de los hijos de los hombres.»

ARTICULO V

Los defectos de Cristo

119. El título de este artículo puede escandalizar a cualquier lector que ignore el verdadero sentido y alcance que esa expresión tiene en teología católica. La lectura de las páginas siguientes le tranquilizará por completo. Por de pronto, vamos a adelantarle una distinción que aclarará sus ideas y sosegará su espíritu.

Hay dos clases de defectos: unos que suponen en el que los posee un desorden *moral*, fruto de una voluntad desordenada y culpable. Estos de ninguna manera los tuvo Cristo. Pero hay otros

[9] P. Faber, *Bethléem* t.1 p.140-41.

defectos de orden físico o psicológico (v.gr., el hambre, la sed, el dolor, el cansancio, etc.), que no suponen deformidad moral alguna y era conveniente que Cristo los tuviera para lograr mejor los fines de la encarnación y redención del mundo. Unicamente estos últimos son los que Cristo quiso tener y tuvo de hecho, como vamos a ver a continuación.

Dividiremos esta materia en dos partes, relativas a los defectos del *cuerpo* y a los del *alma* de Cristo Nuestro Señor.

I. LOS DEFECTOS DEL CUERPO

Santo Tomás dedica a este asunto una cuestión dividida en cuatro artículos [1]. Expondremos su doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Fue muy conveniente que el Verbo divino asumiera la naturaleza humana con algunas deficiencias corporales (a.1).

120. Escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico:

«Convenía que el cuerpo asumido por el Hijo de Dios estuviera sometido a las debilidades y deficiencias humanas por tres motivos principales:

a) Porque el Hijo de Dios vino al mundo para satisfacer por el pecado del género humano. Y uno satisface por el pecado de otro cuando carga sobre sí la pena merecida por el pecado del otro. Pero los defectos corporales de que hablamos, a saber, la muerte, el hambre, la sed, son la pena del pecado, introducido en el mundo por Adán, según lo dice San Pablo: «Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte» (Rom 5,12). Es, pues, conforme con el fin de la encarnación que asumiese por nosotros las penalidades de nuestra carne, como lo dice Isaías: «Fue El, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores» (Is 53,4).

b) Para basar nuestra fe en la encarnación. En efecto, la naturaleza humana nos es conocida a través de sus debilidades y defectos. Si, pues, Cristo hubiese asumido una naturaleza humana despojada de tales miseras, se hubiera podido creer que no era verdadero hombre y que su carne era meramente imaginaria, como dijeron los maniqueos. Por eso, como dice San Pablo a los Filipenses, «se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, aceptando su condición» (Phil 2,7). Igualmente el apóstol Tomás creyó cuando vio las heridas del Señor, como nos narra San Juan (Io 20,24-29).

c) Para darnos ejemplo de paciencia ante los sufrimientos y debilidades humanas, que El valerosamente soportó. Por eso dice San Pablo a los Hebreos: «Soportó tal contradicción de los pecadores contra sí mismo para que no decaigáis de ánimo rendidos por la fatiga» (Hebr 12,3)».

Al resolver las dificultades, el Doctor Angélico añade algunas observaciones muy interesantes. Recogemos a continuación las dos más importantes.

[1] Cf. III 14,1-4.

Dificultad. La gloria del cuerpo es una consecuencia de la gloria del alma, que redunda sobre él. Pero el alma de Cristo gozaba de la visión beatífica aun en este mundo, como ya vimos. Luego su cuerpo fue incorruptible y libre de todo defecto.

Respuesta. «Dada la relación natural que existe entre el alma y el cuerpo, es cierto que la gloria del alma redunda sobre el cuerpo. Pero esta relación dependía en Cristo de su divina voluntad, la cual no permitió que se comunicase al cuerpo, sino que la retuvo en el ámbito del alma, para que así su carne padeciese los quebrantos propios de una naturaleza pasible» (ad 2).

Dificultad. Los defectos corporales de Cristo obscurecían su divinidad, en la que es necesario creer para obtener el fin de la encarnación. Luego no era conveniente que Cristo los tuviera.

Respuesta. «Las deficiencias asumidas por Cristo no entorpecieron el fin de la encarnación, antes bien lo favorecieron grandemente, como hemos dicho en el cuerpo del artículo. Y así, aunque por ello se ocultase su divinidad, se manifestaba, en cambio, su humanidad, que es el camino para llegar a la divinidad, según las palabras de San Pablo a los Romanos: «El acceso a Dios lo tenemos por Jesucristo» (Rom 5,1-2)» (ad 4).

Conclusión 2.ª El Verbo divino no asumió al encarnarse todos los defectos corporales de los hombres, sino únicamente los que convenían al fin de la encarnación; y éstos los asumió libremente, sin contraerlos (a.2-4).

121. Esta conclusión tiene tres partes, que vamos a exponer brevemente:

1.ª El Verbo divino no asumió al encarnarse todos los defectos corporales de los hombres, sino únicamente los que no envuelven ninguna deformidad moral (v.gr., el hambre, la sed, el cansancio, el dolor y la muerte) y eran convenientes al fin de la encarnación. De ninguna manera asumió los defectos que se oponen a la perfección de su ciencia y de su gracia, tales como la ignorancia, la inclinación al mal y la dificultad para hacer el bien. Tampoco los que son debidos a causas particulares que sólo se dan en algunos hombres, como las enfermedades corporales (a.4).

2.ª Los asumió voluntariamente, por amor nuestro y en orden a los fines de la encarnación, ya que, por la perfección infinita de su alma, no le eran en modo alguno propios (a.2 ad 1; a.4 ad 2).

3.ª Pero no los contrajo. Una cosa es *asumir* y otra muy distinta *contraer*. Asumir significa tomar una cosa libre y voluntariamente, sin obligación alguna de hacerlo. *Contraer*, en cambio, incluye una relación de efecto a causa (con-traer), de suerte que el efecto se recibe necesariamente una vez puesta la causa. Ahora bien: la causa de todas las calamidades de la naturaleza humana es el pecado, como dice San Pablo a los Romanos: «Por el pecado entró la muerte en el mundo» (Rom 5,12). Por tanto, propiamente hablando, semejantes defectos son contraídos únicamente por aquellos que incurren en ellos merecidamente a causa del pecado. Es evidente, por tanto, que Cristo no *contrajo* estos defectos recibiéndolos como deuda del pecado, sino que los *asumió* por su propia voluntad (a.3).

II. LOS DEFECTOS DEL ALMA

Santo Tomás dedica a esta materia una larga cuestión, dividida en diez artículos [1]. Pueden agruparse en torno a tres cuestiones fundamentales, relativas al *pecado* (a.1-2), a la *ignorancia* (a.3) y a las *pasiones* (a.4-9). Al final veremos de qué manera Cristo fue viador y bienaventurado al mismo tiempo (a.10).

A) Si hubo pecado en Cristo

La contestación, como es obvio, es rotundamente negativa: ni pecado ni siquiera inclinación a él *(fomes peccati)*. Más aún: Cristo era intrínseca y absolutamente impecable.

Vamos a exponer todo esto en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª En Cristo no hubo jamás la menor sombra de pecado (a.1).

122. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo afirma terminantemente y de mil variadas formas.

Ya el profeta Isaías presenta al futuro Mesías como el Justo por excelencia, «en el que no hay maldad alguna» (Is 53,9).

Daniel, en el famoso vaticinio de las setenta semanas, alude a su «santidad santísima» (Dan 9,24).

San Pablo dice que nuestro Pontífice es «santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores y más alto que los cielos» (Hebr 7,26).

San Juan afirma que Cristo «apareció para destruir el pecado y que en El no hay pecado» (1 Io 3,5).

San Pedro repite que «en El no hubo pecado y en su boca no se halló engaño» (1 Petr 2,22).

Y el mismo Cristo, encarándose con sus enemigos, pudo lanzarles aquel sublime reto, que quedó sin contestación: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Io 8,46).

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha definido expresamente la doctrina de la conclusión. He aquí uno de los anatematismos del concilio de Efeso:

«... o si alguno dice que también por sí mismo se ofreció como ofrenda, y no, más bien, por nosotros solos (pues no tenía necesidad alguna de ofrenda el que no conoció el pecado), sea anatema» (D 122).

El concilio Florentino, en el decreto para los jacobitas, dice que Jesucristo «fue concebido, nació y murió sin pecado» (D 711).

[1] Cf. III 15,1-10.

c) La razón teológica. Ofrece argumentos del todo claros y convincentes [2]:

1) Lo exige así el fin de la encarnación, que es destruir el pecado.
2) La santidad infinita de Cristo es incompatible con el pecado.
3) Cristo nos dio ejemplo de todas las virtudes, lo cual es incompatible con el pecado.

Es muy interesante la doctrina que expone Santo Tomás al resolver algunas dificultades. He aquí las principales:

Dificultad. San Pablo dice refiriéndose a Cristo: «A quien no conoció el pecado, Dios *le hizo pecado por nosotros*» (2 Cor 5,21). Pero lo que Dios hace es real y verdadero. Luego en Cristo hubo realmente pecado.

Respuesta. San Pablo no dice eso en el sentido de que Cristo se convirtiera en pecado o lo tuviera de algún modo, sino en el sentido de que le hizo víctima por el pecado. En este mismo sentido dice Isaías: «Yavé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros» (Is 53,6). En efecto, le entregó como víctima de los pecados de todos los hombres.

También puede entenderse el texto «le hizo pecado» en cuanto que le dio «una carne semejante a la del pecado», como dice San Pablo (Rom 8,3), debido a que asumió un cuerpo pasible y mortal (ad 4).

Dificultad. El hombre necesita del ejemplo no sólo para vivir rectamente, sino también para arrepentirse de sus pecados. Luego parece que en Cristo tuvo que haber pecado, para que, arrepintiéndose de él, nos diese ejemplo de penitencia.

Respuesta. El penitente da buen ejemplo, no por haber pecado, sino porque voluntariamente sufre la pena de su pecado. Por eso, Cristo dio ejemplo sublime a los penitentes al aceptar voluntariamente la pena debida, no por su propio pecado, sino por el pecado de los demás (ad 5).

Conclusión 2.ª En Cristo no existió el «fomes peccati», o sea, la inclinación al pecado procedente del desorden original (a.2).

123. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Santo Tomás establece la prueba de Escritura en la siguiente forma:

«Dice San Mateo: «Lo concebido en la Virgen es obra del Espíritu Santo» (Mt 1,20). Pero el Espíritu Santo excluye el pecado y la inclinación al mismo, que es precisamente en lo que consiste el *fomes*. Luego en Cristo no hubo tal *fomes* del pecado» [3].

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio II de Constantinopla anatematizó la impía doctrina de Teodoro de Mopsuestia, que se atrevió a decir que Cristo «sufrió las molestias de las pasiones del alma y de los deseos de la carne» (D 224).

[2] Cf. III 15,1.
[3] III 15,2, argumento *sed contra*.

c) La razón teológica. He aquí los argumentos principales:

1) Cristo no tuvo pecado original; luego tampoco el *fomes*, que es su consecuencia.
2) Tuvo las virtudes en grado perfectísimo; luego sin el menor impulso contrario.
3) La unión hipostática hacía imposible a la naturaleza humana de Cristo el menor desorden, ni siquiera inicial, como es el *fomes*.

Al contestar a las dificultades, el Doctor Angélico completa y redondea esta doctrina. Recogemos a continuación las dos más importantes:

Dificultad. La carne apetece *naturalmente* las cosas deleitables, algunas de las cuales son pecaminosas. Luego esta tendencia natural debió darse también en Cristo.

Respuesta. La carne animal apetece naturalmente, con su apetito sensitivo, todo lo que le resulta deleitable; pero la carne del hombre, animal racional, lo apetece conforme al orden y modo de la razón. Y de esta manera la carne de Cristo, por el deseo del apetito sensitivo, apetecía naturalmente el alimento, la bebida, el sueño y otras cosas semejantes que pueden apetecerse según la recta razón. Pero de esto no se sigue que existiera en Cristo el *fomes* del pecado, que supone un deseo de los bienes deleitables fuera del recto orden de la razón (ad 2).

Dificultad. El espíritu se muestra tanto más fuerte y más digno del premio cuanto con mayor energía y vigor sujeta y domina la propia concupiscencia, según aquello de San Pablo: «No será coronado sino el que peleare legítimamente» (2 Tim 2,5). Pero el espíritu de Cristo era sumamente fuerte y alcanzó la máxima victoria contra la muerte y el pecado. Parece, pues, que era conveniente que sintiese en sí mismo la propensión al pecado.

Respuesta. La resistencia a las concupiscencias de la carne revela, en efecto, un cierto vigor del espíritu; pero se manifiesta un vigor mucho mayor del espíritu si éste reprime totalmente a la carne de suerte que no pueda levantarse contra el espíritu. Esto sucedía en Cristo, cuyo espíritu había alcanzado el supremo grado de fortaleza (ad 3).

Conclusión 3.ª Cristo fue intrínseca y absolutamente impecable, o sea, que no solamente no pecó de hecho, sino que no podía pecar en absoluto. (Completamente *cierta* en teología.)

124. Algunos teólogos, tales como Enrique de Gante, Escoto, Durando, Biel, etc., sostienen que, en el presente orden de la divina economía, Cristo era de hecho impecable, pero que, en otro orden de la divina Providencia, podría en absoluto pecar. La razón que señala Escoto es que «la naturaleza humana que tomó podía inclinarse, por su libre albedrío, al bien y al mal» [1].

Pero la inmensa mayoría de los teólogos rechazan en absoluto esta doctrina, afirmando que Cristo era intrínseca y absolutamente

[1] Cf. *Ox.* III d.12 n.3.

impecable en cualquier orden de la divina Providencia que pueda imaginarse. Vázquez llama absurda a la sentencia contraria; Diego Alvarez, temeraria; Godoy, impía y ofensiva a los oídos piadosos; y Capréolo estima que no se deben aducir argumentos para rechazarla, sino arrojarla a las llamas: *Non esse agendum argumentis, sed flammis.*

Los argumentos para demostrar la conclusión son tan claros y evidentes, que causa extrañeza, en efecto, que haya podido ponerse en tela de juicio por ningún teólogo serio. Helos aquí:

1) Por la unión hipostática. En Cristo hubo dos naturalezas, divina y humana, pero una sola personalidad divina: la del Verbo. Ahora bien: repugna en absoluto que una persona divina pueda pecar, cualquiera que sea el orden de la divina Providencia que podamos imaginar [2]. Este es el fundamento último y más profundo de la absoluta impecabilidad de Jesucristo.

2) Por la visión beatífica. Como vimos más arriba, Cristo gozó de la visión beatífica en grado perfectísimo desde el instante mismo de su concepción en el seno virginal de María. Ahora bien: la visión beatífica hace intrínsecamente impecables a los ángeles y bienaventurados, que gozan de ella [3]. Luego también, y con mayor motivo, hizo intrínsecamente impecable a Jesucristo desde el primer instante de su concepción.

Estos dos argumentos son de una envergadura metafísica verdaderamente incontrovertible y dejan definitivamente demostrada la conclusión. A ellos pueden añadirse otros argumentos de alta conveniencia. Tales son principalmente:

a) La plenitud absoluta de la gracia de Jesucristo, que parece exigir su posesión en forma inamisible.

b) La total sujeción de la voluntad humana de Cristo a su voluntad divina, identificada con el beneplácito del Padre, según las propias palabras de Cristo: «Yo hago *siempre* lo que es de su agrado» (Io 8,29). El pecado se opone a la voluntad de Dios.

B) Si en Cristo hubo ignorancia

125. La contestación es rotundamente negativa, como vamos a establecerlo en la siguiente conclusión.

Conclusión. En Jesucristo no se dio absolutamente ninguna ignorancia privativa (a.3).

Para entender el verdadero alcance de la conclusión hay que tener en cuenta que la ignorancia puede ser de dos clases:

a) Negativa (llamada también *nesciencia)*: se refiere a cosas que el sujeto que la posee no tiene obligación de saber (v.gr., la ignotancia de la medicina en los no médicos).

b) Privativa: se refiere a cosas que el sujeto podría y debería saber (v.gr., la medicina en el médico).

[2] Cf. I 48,6; 49,2; I-II 79,1; III *Sent.* d.12 q.2 a.1 sol.
[3] Cf. I 62,8; I-II 4,4; 5,4; *De veritate* 24,8.

Teniendo en cuenta esta distinción, no hay inconveniente en admitir en Cristo una especie de ignorancia *negativa* en torno únicamente a su ciencia humana, adquirida o experimental (no con relación a sus demás ciencias), ya que, por su propia naturaleza, la ciencia adquirida o humana es *gradual* y *progresiva*. En este sentido dice el Evangelio que Jesús niño «*crecía* en sabiduría» (Lc 2,52), como ya vimos en su lugar correspondiente.

Pero entendiendo la ignorancia en sentido *privativo*, no se dio en Cristo de ninguna manera. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En ella se nos dice que en Cristo «se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,3) y que vino al mundo «a iluminar a los que están sentados en tinieblas y sombras de muerte» (Lc 1,79); lo cual es incompatible con cualquier ignorancia privativa.

b) El magisterio de la Iglesia. San Pío X condenó la doctrina de los modernistas relativa a la ignorancia de Jesucristo (D 2032-34), y el Santo Oficio rechazó la sentencia que ponía en duda la ciencia omnímoda de Jesucristo (D 2183-85).

c) La razón teológica. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo sencillamente el argumento fundamental [4]:

«Como hemos dicho, Cristo poseyó la plenitud no sólo de la gracia y de la virtud, sino también de toda ciencia. Y así como la plenitud de la gracia y de la virtud excluye el pecado y el *fomes* del pecado, la plenitud de la ciencia excluye la ignorancia, que a ella se opone. Por tanto, así como en Cristo no se dio el pecado ni su *fomes*, tampoco se dio la ignorancia».

Dificultad. La principal dificultad contra esta doctrina surge del pasaje evangélico de San Mateo referente a la fecha en que se celebrará el juicio universal. El mismo Cristo afirma que «de aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo *ni el Hijo*, sino sólo el Padre» (Mt 24,36). ¿Cómo se entiende esto?

Respuesta. Cristo, en cuanto Verbo, conocía perfectamente el día y la hora del juicio, lo mismo que el Padre; pero la revelación de ese dato no formaba parte del mensaje evangélico que debía comunicar a los hombres. El sentido del pasaje es que Jesús lo ignoraba *con ciencia comunicable a los demás*. Así lo ha interpretado toda la tradición cristiana. Escuchemos a San Agustín haciéndose eco de la misma y explicando la conveniencia de esa actitud adoptada por Cristo:

«Muy convenientemente quiso Dios esconder aquel día, a fin de que nuestro corazón estuviera siempre preparado para lo que sabe que ha de venir, pero ignorando cuándo vendrá. Y porque Nuestro Señor Jesucristo fue enviado para ser nuestro maestro, dice que ni siquiera el Hijo del hombre conoce cuándo vendrá aquel día, porque su ministerio no incluía tal revelación» [5].

[4] III 15,3.
[5] San Agustín, *In Ps.* 36: ML 36,355.

C) Si en Cristo hubo pasiones

126. Vamos a exponer, ante todo, unas breves nociones sobre el concepto, división y moralidad de las pasiones humanas [1].

1. Noción. En filosofía aristotélico-tomista se entiende por pasión *el movimiento del apetito sensitivo nacido de la aprehensión del bien o del mal sensible, con cierta conmoción refleja más o menos intensa en el organismo.*

Los modernos psicólogos suelen reservar la palabra *pasión* para designar los movimientos pasionales más vehementes e intensos. Los de intensidad más suave reciben el nombre de *emociones.*

2. División. Es clásica la división de las pasiones en dos grandes grupos: las del apetito *concupiscible* y las del *irascible.* El primero tiene por objeto el *bien deleitable* y de fácil consecución; el segundo se refiere al *bien arduo* y difícil de alcanzar. Al primero le corresponden *seis* movimientos pasionales; al segundo, *cinco.*

El siguiente cuadro esquemático muestra el conjunto del panorama pasional con sus correspondientes actos:

En el apetito concupiscible........	El bien simplemente aprehendido engendra..............................		AMOR
	El mal, opuesto al bien................		ODIO
	El bien futuro.........................		DESEO
	El mal futuro.........................		FUGA
	El bien presente......................		GOZO
	El mal presente......................		TRISTEZA
En el apetito irascible....	El bien arduo ausente.	Si es posible......	ESPERANZA
		Si es imposible...	DESESPERACIÓN
	El mal arduo ausente.	Si es superable...	AUDACIA
		Si es insuperable .	TEMOR
	El mal arduo presente.................		IRA

Estas son las pasiones pertenecientes al apetito sensitivo. Desde otro punto de vista, puede establecerse otra triple división de las pasiones en *corporales, sensitivas* y *espirituales.* Y así:

a) Corporales son las pasiones que afectan el organismo produciéndole una lesión o dolor (heridas, azotes, etc.).

b) Sensitivas son las que, sin producir lesión o dolor sensible, causan alguna transmutación corporal (las once que acabamos de describir).

c) Espirituales son las que afectan únicamente al entendimiento y la voluntad racional (v.gr., el conocimiento y el amor espiritual).

[1] Cf. nuestra *Teología moral para seglares* (BAC, Madrid 1957) v.1 n.55-56; y *Teología de la perfección cristiana* (BAC, 3.ª ed. Madrid 1958) n.195-200.

3. Moralidad de las pasiones. En el lenguaje popular y en la mayor parte de los libros de espiritualidad, la palabra *pasión* suele emplearse en su sentido peyorativo, como sinónimo de *pasión mala,* como algo que es preciso combatir y dominar. Pero, en su acepción *filosófica,* las pasiones son movimientos o energías que podemos emplear para el bien o para el mal. De suyo, en sí mismas, no son buenas ni malas; todo depende de la orientación que se les dé [2]. Puestas al servicio del bien, pueden prestarnos servicios incalculables, hasta el punto de poderse afirmar que es moralmente imposible que un alma pueda llegar a las grandes alturas de la santidad sin poseer una gran riqueza pasional orientada hacia Dios; pero, puestas al servicio del mal, se convierten en una fuerza destructora, de eficacia verdaderamente espantosa.

Supuestas todas estas nociones, vamos a abordar la cuestión referente a las pasiones en Jesucristo. Procederemos, como de costumbre, en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª En Cristo existieron todas las pasiones humanas que en su concepto no envuelven ninguna imperfección moral, y todas estaban perfectamente orientadas al bien y controladas por la razón (a.4).

127. Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado.

Primera parte. *En Cristo existieron todas las pasiones humanas que en su concepto no envuelven ninguna imperfección moral.*

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En el Evangelio consta expresamente que Cristo ejercitó actos pertenecientes a todas las pasiones humanas que no envuelven ninguna imperfección o desorden moral, o sea, todas las que hemos señalado en el cuadro esquemático, excepto el odio—en cuanto opuesto al amor de caridad—y la desesperación, que envuelve imperfección en su concepto mismo [3]. He aquí algunos textos:

Amor: «Jesús, poniendo en él los ojos, le amó» (Mc 10,21).

«Lloró Jesús y los judíos decían: ¡Ved cómo le amaba!» (Io 11,35-36).

«Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, al fin extremadamente los amó» (Io 13,1).

Odio (como pasión): «Díjole entonces Jesús: Apártate, Satanás, porque escrito está: «Al Señor tu Dios adorarás y a El solo darás culto» (Mt 4,10).

Deseo: «Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer» (Lc 22,15).

[2] Cf. I-II 24,1-4.

[3] El *odio* puede ser considerado bajo dos aspectos. En cuanto *pasión* del apetito sensitivo y en cuanto *pecado* opuesto a la caridad. En el primer sentido significa un movimiento de repulsa ante la simple aparición del mal, y en este sentido no hay inconveniente en atribuírselo a Nuestro Señor Jesucristo, cuya alma santísima rechazaba enérgicamente el mal, sobre todo el de orden moral (cf. Mt 4,10). Por esta misma razón es imposible que Cristo tuviese odio en el segundo sentido, o sea, como pecado opuesto a la caridad.

En cuanto a la *desesperación,* aun en su aspecto meramente pasional, supone impotencia para alcanzar un bien ausente, lo cual es incompatible con el poder infinito de Cristo.

FUGA: «Y Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, huyó otra vez al monte El solo» (Io 6,15).

GOZO: «En aquella hora se sintió inundado de gozo en el Espíritu Santo y dijo: Yo te alabo, Padre...» (Lc 10,21).

TRISTEZA: «Comenzó a entristecerse y angustiarse. Entonces les dijo: Triste está mi alma hasta la muerte» (Mt 26,37-38).

ESPERANZA (como pasión): «Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz» (Mt 26,39) [4].

AUDACIA: «Id y decidle a esa raposa (Herodes): Yo expulso demonios y hago curaciones hoy y las haré mañana...» (Lc 13,32).

TEMOR: «Tomando consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, comenzó a sentir temor y angustia» (Mc 14,33).

IRA: «Y dirigiéndoles una mirada airada..., dice al hombre: Extiende tu mano» (Mc 3,5).

Consta, pues, en la Sagrada Escritura que Cristo tuvo todas las pasiones humanas que no envuelven imperfección o desorden moral alguno.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha definido expresamente la existencia en Cristo de las pasiones *corporales*. He aquí el texto del concilio de Efeso:

«Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios *padeció* en la carne y fue crucificado en la carne y gustó de la muerte en la carne, y que fue hecho «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18), según es vida y vivificador como Dios, sea anatema» (D 124).

En cuanto a las pasiones sensitivas y espirituales no cabe la menor duda, y es doctrina enseñada por la Iglesia en multitud de ocasiones.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Resumimos a continuación el razonamiento de Santo Tomás [5]:

1) SUFRIÓ LAS PASIONES CORPORALES, puesto que fue azotado, coronado de espinas, crucificado...

2) TUVO LAS PASIONES SENSITIVAS QUE NO SUPONEN IMPERFECCIÓN, puesto que son propias del apetito sensitivo inherente a la naturaleza humana, y Cristo asumió una naturaleza humana enteramente igual a la nuestra, a excepción del pecado y de la inclinación a él.

3) TUVO LAS PASIONES ESPIRITUALES, porque son propias del apetito racional (voluntad), y Cristo tuvo voluntad humana perfecta.

SEGUNDA PARTE. *Todas las pasiones de Cristo estaban perfectamente orientadas al bien y controladas por la razón.*

Escuchemos al Doctor Angélico [6]:

[4] Como ya dijimos en su lugar correspondiente, Cristo no tuvo la virtud teologal de la esperanza, que era incompatible con su condición de bienaventurado; pero pudo tener, y tuvo sin duda, el movimiento de la esperanza *como pasión*, como cuando dirigió a su Padre celestial la petición que acabamos de citar.

[5] Cf. III 15,4.

[6] Ibid.

«Con todo, tales pasiones no fueron idénticas a las nuestras. Existe entre unas y otras una triple diferencia:

a) La primera, por relación al *objeto* de las mismas. En efecto, en nosotros a menudo estas pasiones nos conducen a cosas ilícitas; no así en Cristo.

b) La segunda, por relación a su *principio;* pues en nosotros muchas veces previenen el juicio de la razón, mientras que en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo estaban perfectamente controlados por la misma. Por ello dice San Agustín: «Cristo, a causa de una dispensación ciertísima, tuvo esos movimientos en su espíritu humano cuando quería y como quería, igual que se hizo hombre cuando quiso».

c) La tercera, por relación al *efecto,* ya que en nosotros a veces estas pasiones no se mantienen en el ámbito del apetito sensitivo, sino que arrastran consigo a la razón. Esto no sucedió en Cristo, el cual retenía en el área del apetito sensitivo los movimientos naturales propios de su humanidad sensible, de suerte que nunca le entorpecían el recto uso de la razón. Por esto dice San Jerónimo que «nuestro Señor, para demostrar que era verdadero hombre, experimentó realmente la tristeza; mas como esta pasión no le dominó el espíritu, dice el Evangelio que *comenzó a entristecerse* (Mt 26,37), dando así a entender que se trataba más bien de una *pro-pasión*». Según esto, pasión perfecta es la que se apodera del alma, esto es, de la razón; mientras que la que, incoada en el apetito, no le sobrepasa, debe llamarse más bien *pro-pasión*».

En la respuesta a la primera dificultad advierte el Doctor Angélico que el alma de Cristo, sobre todo por la virtud divina, podía resistir a las pasiones impidiendo que se produjesen. Pero, porque así lo quiso, se sometió a ellas, tanto a las del cuerpo como a las del alma.

Examinada la cuestión de las pasiones de Cristo en general, Santo Tomás estudia en particular *cinco* pasiones, por su especial interés, por su importancia singular en orden al fin de la encarnación o por la dificultad que su presencia en Cristo encierra. Tales son el *dolor sensible,* la *tristeza,* el *temor,* la *admiración* y la *ira.* Vamos a seguir exponiendo su doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 2.ª Jesucristo padeció verdaderamente y en sumo grado el dolor sensible (a.5).

128. Esta conclusión es *de fe* por el testimonio clarísimo de la Sagrada Escritura y la definición expresa de la Iglesia.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Ya el profeta Isaías nos presenta al futuro Mesías—el Siervo de Yavé—abrumado de dolores inmensos:

«Despreciado, desecho de los hombres, varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos, ante quien se vuelve el rostro, menospreciado, estimado en nada.

Pero fue él, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores; y nosotros le tuvimos por castigado y herido por Dios y humillado. Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo salvador pesó sobre él, y en sus llagas he-

mos sido curados. Todos nosotros andábamos errantes, como ovejas, siguiendo cada uno su camino, y Yavé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros.

Maltratado y afligido, no abrió la boca, como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores. Fue arrebatado por un juicio inicuo, sin que nadie defendiera su causa cuando era arrancado de la tierra de los vivientes y muerto por las iniquidades de su pueblo» (Is 53,3-8).

El cuadro es realmente impresionante y de un realismo sobrecogedor. Parece, al leerlo, que estamos leyendo el Evangelio mismo. Todos estos tormentos y dolores inefables los padeció, efectivamente, al pie de la letra el divino Redentor. No es necesario citar los textos.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Es una verdad incorporada a los mismos símbolos de la fe: «*Padeció* debajo del poder de Poncio Pilato, fue *crucificado*, muerto y sepultado» (cf. D 7 429 709 etc.).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos el sencillo razonamiento de Santo Tomás [7]:

«Como dijimos en otra parte, para que haya verdadero dolor sensible se requiere una lesión del cuerpo y la sensación de esa lesión. Ahora bien: el cuerpo de Cristo podía sufrir una lesión, pues, como queda dicho, era pasible y mortal. Tampoco le faltó la sensación de la lesión, pues su alma poseía en estado perfecto todas las facultades naturales. No puede, pues, caber la menor duda de que Cristo experimentó realmente el dolor».

Contra esta doctrina pueden ponerse algunas dificultades, cuya solución ayudará a comprenderle mejor. He aquí las principales:

DIFICULTAD. Propio de la carne concebida en pecado es estar necesariamente sujeta al dolor. Pero la carne de Cristo no fue concebida en pecado, sino por obra del Espíritu Santo en el seno virginal de María. Luego no estuvo sometido a la necesidad de padecer el dolor.

RESPUESTA. No sólo por razón del pecado está la carne sometida al dolor, sino también porque así lo postulan sus propios principios naturales. Pero en Cristo se dieron los mismos principios naturales, aunque no tuviera la culpabilidad del pecado (ad 2).

DIFICULTAD. Cristo gozaba habitualmente de la visión beatífica, que produce en el alma un gozo inexplicable, que redunda sobre el cuerpo. Luego no pudo experimentar dolor alguno.

RESPUESTA. Ya hemos aludido a esta dificultad al estudiar la ciencia beatífica de Cristo (cf. n.104). Como ya dijimos, por una dispensación del poder divino de Cristo, la bienaventuranza de su alma era retenida en ella sin comunicarse a su cuerpo, por lo que la pasibilidad y la mortalidad de éste no fueron suprimidas. Por la misma razón, la fruición de la contemplación se mantenía en la órbita de su espíritu, sin extenderse a sus facultades sensibles, de modo que no suprimía el dolor sensible (ad 3).

[7] III 15,5.

El dolor de Cristo, tanto sensible como espiritual, llegó al *grado sumo* que jamás ha soportado ningún hombre. Lo prueba hermosamente Santo Tomás en otro lugar de la *Suma Teológica* [8], que expondremos nosotros al hablar de la pasión de Cristo (cf. n.280).

Conclusión 3.ª Cristo experimentó verdaderamente una tristeza mortal (a.6).

129. Consta también expresamente en la Sagrada Escritura por el testimonio del propio Cristo: *Triste está mi alma hasta la muerte* (Mt 26,38). San Lucas añade: *Lleno de angustia, oraba con más insistencia y sudó como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra* (Lc 22,44). No cabe, pues, la menor duda de ello.

Al exponer la razón teológica, Santo Tomás hace unas observaciones muy interesantes. Escuchemos sus palabras [9]:

«Como queda dicho, el gozo de la contemplación de Dios era mantenido, en virtud de una dispensación del poder divino, dentro del ámbito del alma, sin redundar en las facultades sensibles, para que de esta suerte no quedasen inmunes al dolor sensible.

Ahora bien; la tristeza, al igual que el dolor sensible, reside en el apetito sensitivo; pero difieren entre sí por razón del *motivo* y del *objeto*.

En efecto, el objeto y el motivo del dolor es la lesión percibida por el sentido del tacto, como acontece en el caso de una herida. Por el contrario, el objeto y el motivo de la tristeza es lo nocivo o el mal *interiormente* aprehendido, bien por la razón, bien por la imaginación, como ocurre cuando alguien se entristece por la pérdida de una gracia o de una suma de dinero.

El alma de Cristo pudo aprehender interiormente una cosa como nociva, bien para sí mismo, como su pasión y su muerte; bien para los demás, como los pecados de sus discípulos o de los judíos que le condenaron a muerte. Por tanto, así como pudo darse en El un verdadero dolor, pudo darse también verdadera tristeza, bien que ésta difería de la nuestra por aquellas tres razones que expusimos al hablar de la pasibilidad de Cristo en general» [10].

En virtud de estas diferencias, advierte el Doctor Angélico (ad 1) que la tristeza de Cristo no fue propiamente una pasión, sino más bien *pro-pasión*, en el sentido que hemos explicado más arriba.

En la solución a otra dificultad explica Santo Tomás en qué sentido fue voluntaria la pasión y muerte de Cristo. He aquí sus palabras:

«Nada impide que una cosa que de por sí es contraria a la voluntad sea querida en razón del fin al que se ordena: así, una medicina amarga no se quiere por sí misma, sino únicamente por razón de la salud. Y en este sentido, la muerte y pasión de Cristo, consideradas en sí mismas, fueron involuntarias y motivo de tristeza; pero fueron voluntarias por razón de su fin, la salvación del género humano» (ad 4).

[8] III 46,5-6.
[9] III 15,6.
[10] Cf. conclusión 1.ª, segunda parte.

Al igual que el dolor *sensible*, la tristeza de Cristo fue suma y la máxima que ha experimentado jamás hombre alguno. Porque procedía del sumo dolor sensible, del sumo dolor espiritual y con una aprehensión perfectísima de ambos dolores, debida a la sensibilidad exquisita de Cristo y a la plenitud de su conciencia, libertad y uso de razón [11].

Conclusión 4.ª Cristo experimentó verdadero temor sensible (a.7).

130. Lo dice también expresamente el Evangelio: «Comenzó a sentir temor y angustia» (Mc 14,33).

Sin embargo, hay que hacer una distinción, según se trate del temor que procede de la aprehensión de un mal futuro que nos amenaza o de la incertidumbre de un mal desconocido que pueda sobrevenirnos. En el primer sentido lo experimentó Cristo; en el segundo, no. Escuchemos a Santo Tomás:

«Así como la causa de la tristeza es la aprehensión de un mal presente, la del temor es la aprehensión de un mal futuro. Sin embargo, la aprehensión de un mal futuro que se ofrece con certeza absoluta no provoca el temor. Por eso dice Aristóteles que el temor implica alguna esperanza de evitar el mal; en efecto, cuando no se da esta esperanza, el mal es aprehendido como presente, y en este caso engendra la tristeza más bien que el temor.

Por tanto, el temor admite una doble consideración. La primera, en cuanto que el apetito sensitivo, por su propia naturaleza, rehúye la lesión del cuerpo, por la tristeza si la lesión es presente y por el temor si es futura. Así considerado, el temor fue experimentado por Cristo, igual que la tristeza. La segunda, en cuanto a la incertidumbre del suceso futuro: como cuando por la noche un ruido desacostumbrado, que no sabemos de dónde viene, provoca en nosotros el temor. Y, así entendido, no hubo temor alguno en Cristo».

Lo mismo que ocurría con la tristeza y, en general, con todas las demás pasiones, el temor de Cristo no fue propiamente pasión, sino únicamente *pro-pasión*, ya que en nada comprometió ni turbó el pleno uso de su razón (ad 1).

Conclusión 5.ª Cristo experimentó también el sentimiento de la admiración (a.8).

131. La admiración supone cierta sorpresa ante lo inesperado, lo cual parece incompatible con la ciencia divina y beatífica de Cristo, ante las cuales el futuro existe ya como presente.

Sin embargo, consta expresamente en el Evangelio que Cristo se admiró: «Oyéndole Jesús (al centurión), se maravilló» (Mt 8,10). Semejante sentimiento experimentó ante la incredulidad de sus paisanos de Nazaret (Mc 6,6) y ante la fe extraordinaria de la cananea (Mt 15,28).

Al explicar teológicamente este fenómeno, Santo Tomás dice

[11] Cf. III 46,6.

que la admiración no era posible en Cristo teniendo en cuenta sus ciencias divina, beatífica e incluso infusa; pero sí lo era para su ciencia *adquirida* o experimental, pues todos los días podía ocurrir para ella algo nuevo. Y quiso el Señor experimentar la admiración para instrucción nuestra, con el fin de que nosotros admiremos también lo que admiraba El [12].

San Agustín, insistiendo en esto mismo, escribe hermosamente [13]:

«El Señor se admira para indicar que también nosotros debemos admirarnos, pues tenemos necesidad de ello. Tales movimientos no son en El signo de la perturbación del alma, sino que forman parte de su magisterio».

Conclusión 6.ª Cristo experimentó el sentimiento de la ira, totalmente regulada por la razón (a.9).

132. Parece que en Cristo no debió darse el sentimiento de la *ira*, puesto que constituye un pecado capital, opuesto directamente a la mansedumbre [14], y Jesús era impecable y, además, «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29).

Sin embargo, consta expresamente que Jesús experimentó la ira en diversas ocasiones, sobre todo cuando arrojó con un látigo a los mercaderes del templo (Io 2,15), y ante la perfidia de los fariseos (Mt 23,13-33) y de las ciudades nefandas (Mt 11,20-24).

Al explicar la aparente antinomia, Santo Tomás dice que hay dos clases de ira perfectamente distintas. Una, que procede del apetito desordenado de venganza y constituye por lo mismo un pecado opuesto a la mansedumbre y al recto orden de la razón; esta clase de ira no la experimentó jamás Cristo. Pero hay otra clase de ira, perfectamente controlada por la razón, que consiste en el deseo de imponer un justo castigo al culpable con el fin de restablecer el orden conculcado. Esta ira es perfectamente buena y laudable—procede del *celo* por el bien—y es la que experimentó Jesucristo.

Solamente el equilibrio maravilloso del alma de Jesucristo hizo posible que su ira santa no rebasara jamás los límites de la recta razón ni la entorpeciera en lo más mínimo.

«En nosotros—advierte el Doctor Angélico—las facultades del alma se entorpecen mutuamente según el orden natural, de suerte que cuando la operación de una potencia es intensa, se debilita la de la otra. De ahí viene que el movimiento de la ira, aun cuando es moderado por la razón, ofusca un poco la inteligencia, impidiéndole la claridad de su visión. Pero en Cristo, en virtud de la moderación impuesta por el poder divino, cada potencia podía realizar perfectamente su operación propia sin que la impidieran las demás. Por tanto, así como el gozo del alma por la visión beatífica no anulaba la tristeza y el dolor en las facultades inferiores, así tampoco, por su parte, las pasiones de las facultades inferiores entorpecían en modo alguno la actividad de la razón» [15].

[12] Cf. III 15,7.
[13] SAN AGUSTÍN, *Super. Gen. contra Manich.* c.8: ML 34,180.
[14] Cf. II-II 158.
[15] III 15,9 ad 3.

D) Si Cristo fue, a la vez, viador y comprehensor

133. La existencia en Jesucristo de las pasiones que acabamos de examinar—sobre todo del dolor y de la tristeza—ponen claramente de manifiesto que se hallaba en estado de *viador*, o sea, de habitante de este mundo, con todas las tribulaciones y miserias de la naturaleza humana, a excepción del pecado.

Por otra parte, su alma santísima gozaba habitualmente de la visión beatífica—como vimos en otro lugar (cf. n.102)—, y en este sentido era, ya en este mundo, *comprehensor* o bienaventurado. ¿Cómo se explica esto? ¿Es posible ser, a la vez, viador y bienaventurado? He aquí la cuestión que vamos a examinar ahora, estableciendo la doctrina en forma de conclusión.

Conclusión. Mientras vivió en este mundo, Cristo fue, a la vez, viador y comprehensor (a.10).

Como acabamos de decir, reciben en teología el nombre de *viadores* los que están en camino *(in via)* de la eterna bienaventuranza, que todavía no poseen (todos los hombres del mundo y, en otro aspecto, las almas del purgatorio). Por el contrario, se designa con el nombre de *comprehensores* a los que gozan ya en el cielo de la eterna bienaventuranza.

A primera vista parece que hay contradicción entre caminar y estar en el término del camino; entre tener la bienaventuranza y no tenerla; entre ser viador y comprehensor a la vez. Pero todo se explica fácilmente a base de unas distinciones. Escuchemos el clarísimo razonamiento de Santo Tomás [1]:

«Viador es el que marcha hacia la bienaventuranza; comprehensor es el que descansa en ella.

Ahora bien, la bienaventuranza perfecta del hombre abarca la del cuerpo y la del alma, como hemos demostrado en otro lugar. La del alma, que es la bienaventuranza propiamente dicha, y consiste en la visión y gozo de Dios; y la del cuerpo, que consiste en que el cuerpo «resucitará espiritual, poderoso, glorioso e incorruptible», como dice San Pablo a los Corintios (1 Cor 15,42-44).

El alma de Cristo, antes de su pasión, gozaba plenamente de la visión de Dios y, por tanto, poseía la bienaventuranza propia del alma. Mas, fuera de este elemento esencial, le faltaban los demás elementos que integran la bienaventuranza, pues su alma era *pasible*, y su cuerpo, *pasible* y *mortal*, como ya dijimos. Por consiguiente, en cuanto que poseía la bienaventuranza propia del alma, era comprehensor o bienaventurado; y en cuanto tendía a aquellos elementos de la bienaventuranza que aún le faltaban, era a la vez viador».

Al resolver las dificultades, Santo Tomás redondea, como siempre, su propia doctrina, añadiendo observaciones muy interesantes.

[1] III 15,10.

He aquí las soluciones, a través de las cuales se transparenta sin esfuerzo la dificultad que resuelve:

«Es imposible que el mismo sujeto y bajo el mismo aspecto camine hacia su fin y a la vez descanse en él. Pero bajo aspectos distintos no hay dificultad; por ejemplo, un hombre puede saber algunas cosas y, a la vez, aprender otras que ignora» (ad *1*).

«La bienaventuranza propia y principal es la del alma. Pero de manera secundaria y, por así decirlo, instrumental, requiere también los bienes del cuerpo; así dice Aristóteles que los bienes exteriores contribuyen a la felicidad de una manera *orgánica*» (ad 2).

«No hay paridad entre las almas de los santos ya difuntos y Cristo. Difieren en dos cosas: la primera, porque las almas de los santos en el cielo no son *pasibles*, como fue la de Cristo mientras vivía en este mundo; la segunda, porque los cuerpos difuntos de los santos nada hacen por lo cual tiendan a la bienaventuranza, mientras que Cristo, mediante los dolores de su cuerpo, tendía a la bienaventuranza en lo relativo a la gloria del cuerpo» (ad 3).

SECCION II

Consecuencias de la encarnación

134. Rogamos al lector que ponga un momento ante sus ojos el cuadro sinóptico del número 1 de esta obra.

Después de haber desarrollado la materia correspondiente a la *sección primera* del libro primero, o sea, la relativa al misterio de la encarnación considerado en sí mismo, vamos a abordar ahora la *sección segunda*, que trata de las consecuencias que se desprenden de aquel sublime misterio con relación al mismo Cristo, con relación al Padre y con relación a nosotros. De donde un triple capítulo:

1.º Consecuencias de la encarnación con relación a Cristo.
2.º Con relación al Padre.
3.º Con relación a nosotros mismos.

CAPITULO I

Consecuencias de la encarnación con relación a Cristo

135. Cuatro son las cuestiones fundamentales que hemos de examinar en este capítulo, que darán origen a otros tantos artículos:

1. La comunicación de idiomas en Cristo.
2. La unidad ontológica y psicológica de Cristo.
3. La doble voluntad de Cristo.
4. La doble operación de Cristo.

Como de costumbre, expondremos con toda fidelidad el pensamiento de Santo Tomás de Aquino en torno a estas interesantísimas cuestiones [1].

ARTICULO I

La comunicación de idiomas en Cristo

136. Expliquemos ante todo lo que se entiende por «comunicación de idiomas» en la teología cristológica.

La palabra *idioma* procede de la voz griega ἰδίωμα, que significa la *propiedad* o propia naturaleza de una cosa. De donde «comunicación de idiomas» es lo mismo que «comunicación de propiedades». Aplicada a Cristo, significa *la mutua y recíproca predicación de las propiedades de la naturaleza divina y humana en la persona única de Cristo*. Es, en otras palabras, aquella propiedad que sigue a la unión hipostática, en virtud de la cual las cosas que pertenecen al Hijo de Dios se predican también del Hijo del hombre y viceversa. Y así, por ejemplo, se dice correctamente que, en la persona de Cristo, Dios es hombre y el hombre es Dios.

[1] Cf. III 16-19

Sin embargo, esta mutua correspondencia de lenguaje, hablando de las dos naturalezas de Cristo en su persona única, está sujeta a ciertas leyes y limitaciones. Como vamos a ver inmediatamente, no todo lo que se dice de una naturaleza se puede decir *en el mismo sentido* de la otra. Hay ciertas expresiones que, si no se explican convenientemente, serían verdaderas herejías. Por ejemplo, la expresión *Cristo es una criatura* es verdadera (aunque inconveniente) si la entendemos *únicamente* según su *humanidad;* pero significaría la herejía arriana si la quisiéramos extender a su *personalidad*, que no es humana, sino divina y, por lo tanto, *increada*.

Vamos a exponer seguidamente la *existencia* o legitimidad de la comunicación de idiomas en Cristo y las principales *reglas* a que debe someterse su uso.

1. Existencia de la comunicación de idiomas en Cristo

137. En torno a esta cuestión ha habido dos grandes herejías, una por defecto y otra por exceso. Y así:

a) NESTORIO y sus discípulos afirmaban que en Cristo había no sólo *dos naturalezas*, sino también *dos personas* distintas, una divina y otra humana. Por ello, se negaban lógicamente a admitir la comunicación de idiomas, ya que lo que se predica de una de esas dos *personalidades* no podría predicarse de la otra. La Iglesia condenó la herejía de Nestorio, como ya vimos, en el concilio de Efeso (cf. n.38).

b) EUTIQUES incurrió en herejía por el extremo contrario, al decir que en Cristo no había más que *una sola persona* y *una sola naturaleza:* la persona y naturaleza divina del Verbo. Si fuera así, no habría lugar tampoco a la comunicación de idiomas, puesto que la naturaleza humana de Cristo habría desaparecido al *fundirse* con la divina en virtud de la unión hipostática. Esta herejía, diametralmente contraria a la de Nestorio, fue condenada por la Iglesia en el concilio de Calcedonia (cf. n.37).

Contra estas herejías, vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. Es necesario admitir la comunicación de idiomas en Cristo. (De fe.)

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. En el Evangelio y epístolas de los apóstoles se predican continuamente de Cristo-hombre las cosas que pertenecen a Dios, y viceversa. Citamos, por vía de ejemplo, algunos textos entre otros innumerables:

«Nadie sube al cielo sino el que descendió del cielo, *el Hijo del hombre*, que está en el cielo» (Io 3,13).

«Respondió Jesús: En verdad, en verdad os digo: *Antes que Abraham naciese, era yo*» (Io 8,58).

«Yo y el Padre somos *una misma cosa*» (Io 10,30).

«Si le hubieran conocido, nunca hubieran *crucificado al Señor de la gloria*» (1 Cor 2,8).

«Pedisteis la muerte para *el autor de la vida*» (Act 3,15).

«Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, *nacido de mujer, nacido bajo la Ley*» (Gal 4,4).

La comunicación de idiomas es, pues, un hecho que consta clara y expresamente en la Sagrada Escritura.

b) Los Santos Padres. Es doctrina unánime entre ellos. Valga por todos el siguiente texto de San Agustín, donde explica hermosamente la razón de esta doctrina:

«Se dice que *el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado*, no porque haya sufrido estas cosas en su divinidad, según la cual es el Unigénito coeterno del Padre, sino en la debilidad de su naturaleza humana... Pues de tal manera estaban unidas en nuestro Señor Jesucristo la naturaleza divina y la humana en la unidad de persona, que *cualquiera de las dos comunicaba sus propiedades a la otra en la misma persona*, la divina a la humana, y la humana a la divina, como enseña el Apóstol en su carta a los Efesios» [1].

c) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha definido indirectamente la comunicación de idiomas en Cristo al condenar las herejías nestoriana y eutiquiana, que se oponen a ella (cf. D 116 y 148).

d) La razón teológica. La razón fundamental es porque en Cristo no hay más que *una sola persona* divina, que subsiste a la vez *en dos naturalezas* distintas: la divina y la humana. Luego cualquier cosa que pertenezca a cualquiera de sus dos naturalezas puede predicarse, no de la otra naturaleza en cuanto tal, pero sí de la *persona única* de Cristo [2]. Y así, v.gr., puede decirse con toda verdad que la persona divina de Cristo fue concebida, por razón de su humanidad, en las entrañas virginales de María, que padeció, murió, resucitó, etc., lo mismo que se puede decir que Cristo-hombre, por razón de su personalidad divina, es el Unigénito del Padre, omnipotente, Dios.

2. Reglas a que ha de sujetarse la comunicación de idiomas

138. El uso del lenguaje propio de la comunicación de idiomas en Cristo, para que sea del todo correcto y ortodoxo, ha de sujetarse—como decíamos—a unas determinadas reglas; a saber: ha de procurarse que lo que se diga de una naturaleza se atribuya también a la otra *a través de la personalidad única de Cristo*, sin atribuírselo a la otra naturaleza *precisamente en cuanto tal*. Y así, por ejemplo, son verdaderas y correctas las siguientes expresiones: «El Verbo de Dios es verdaderamente hombre» (por razón de la unión

[1] San Agustín, *Contra sermonem Arianorum*: ML 42,688; cf Eph 2,5-8
[2] Cf III 16,4

hipostática de las dos naturalezas en Cristo); «Cristo-hombre es personalmente Dios». Pero serían falsas y heréticas estas otras: «Cristo, *en cuanto Dios*, es hombre», o «Cristo, *en cuanto hombre*, es Dios», queriendo significar (por la expresión «en cuanto») la *naturaleza* divina en el primer caso y la *naturaleza* humana en el segundo.

Precisando con más detalle las reglas para el recto uso de la comunicación de idiomas en Cristo, suelen señalarse cuatro combinaciones entre los términos que se empleen para ver si puede predicarse: *a)* lo concreto de lo concreto; *b)* lo abstracto de lo abstracto; *c)* lo concreto de lo abstracto, y *d)* lo abstracto de lo concreto. He aquí las reglas:

Regla 1.ª *Los nombres concretos de una naturaleza y sus propiedades, en las proposiciones afirmativas (no en las negativas), pueden predicarse en Cristo de las cosas concretas de la otra naturaleza y de sus propiedades, a no ser que sean nombres derivados, o se restrinja su sentido por alguna expresión reduplicativa, o se modifiquen por algún término o expresión.*

Por ejemplo, puede decirse correctamente: «En Cristo, Dios es hombre y el hombre es Dios». Pero no puede decirse: «El Hijo de Dios no nació» (proposición negativa).

a) *A no ser que se trate de nombres derivados o adjetivos*, que no son verdaderas propiedades, sino que expresan más bien alguna participación accidental. Y así no es correcto decir: «Cristo es un hombre dominical». Se exceptúa, por el uso corriente, el adjetivo *divino*, y así puede decirse: «Cristo es un hombre divino».

b) *A no ser que se restrinja su sentido por alguna expresión reduplicativa;* v.gr., no puede decirse: «Cristo hombre, *en cuanto hombre*, es Dios».

c) *A no ser que se modifique el sentido por algún término o expresión;* v.gr., no se puede decir: «Cristo es un hombre puro», porque con ello se excluiría su divinidad.

Regla 2.ª *Los nombres abstractos de una naturaleza no pueden predicarse en Cristo de los nombres abstractos de la otra naturaleza y de sus propiedades.*

Y así es falsa la siguiente expresión: «La divinidad es la humanidad».

Regla 3.ª *Los nombres concretos no pueden predicarse ordinariamente en Cristo de las cosas abstractas.*

Y así son falsas las siguientes expresiones: «La deidad es pasible»; «La humanidad es eterna».

Regla 4.ª *Los nombres abstractos de la divina naturaleza pueden predicarse en Cristo de los concretos de la humana naturaleza por real identidad, aunque la expresión no sería lógicamente correcta.*

Y así, v.gr., puede decirse: «Este hombre—Cristo—es la deidad, la omnipotencia», etc., porque en su personalidad divina se identifican realmente ambas cosas; aunque sean expresiones lógicamente incorrectas, porque la predicación lógica recae sobre la ra-

zón formal de una cosa, y la expresión «este hombre» designa formalmente la humanidad en concreto, y la humanidad en concreto no es la deidad o la omnipotencia.

Regla 5.ª *Los nombres abstractos de la naturaleza humana no pueden predicarse en Cristo de los concretos de la naturaleza divina.*

Y así no es lícito decir: «El Hijo de Dios es humanidad».

Estas son las principales reglas que han de tenerse en cuenta en el uso del lenguaje propio de la comunicación de idiomas en Cristo. Como se ve, son bastante engorrosas y complicadas, aunque se simplifican mucho teniendo cuidado de no atribuir a cualquiera de las dos naturalezas lo que es *propio y exclusivo* de la otra. El lector que desee mayor información leerá con provecho los doce artículos que dedica el Doctor Angélico a dilucidar esta cuestión [3].

ARTICULO II

La unidad ontológica y psicológica de Cristo

139. He aquí una de las cuestiones más claramente indicadas en la divina revelación, pero más difíciles de explicar filosóficamente.

En efecto, en la Sagrada Escritura, como vimos en su lugar correspondiente, consta con meridiana claridad que Cristo-hombre tenía plena conciencia de su divinidad, o sea, de ser *una sola persona* con el Verbo divino, como se desprende clarísimamente de su misma manera de hablar:

«Yo y el Padre somos una misma cosa» (Io 10,30).

«Antes que Abrahan naciese, era *yo*» (Io 8,58).

«Nadie sube al cielo sino el que descendió del cielo, *el Hijo del hombre, que está en el cielo*» (Io 3,13).

«Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre» (Io 6,51).

«Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre» (Io 16,28).

A través de estos textos y de otros muchos del Evangelio se ve con toda claridad que Cristo-hombre tenía plena conciencia de su divinidad, o sea, de que su humanidad santísima formaba un solo *ser* y un solo *yo* con la persona divina del Verbo. Sobre esto no puede abrigarse la menor duda. Según la Sagrada Escritura, hay en Cristo una perfecta unidad *ontológica* (en cuanto al *ser*) y *psicológica* (en cuanto a la *conciencia*).

Ahora bien: ¿cómo se explica filosóficamente este fenómeno teniendo en cuenta que las dos naturalezas de Cristo—divina y humana—permanecieron después de la unión hipostática perfectamente *distintas e inconfusas* entre sí, aunque subsistiendo las dos en la personalidad única del Verbo? ¿De qué manera o en virtud

[3] Cf III 16,1-12.

de qué el hombre-Cristo se daba cuenta o tenía conciencia de que era Dios?

Las contestaciones que los teólogos han dado a estas preguntas son variadísimas, y todas tratan—naturalmente—de salvar los datos que nos suministra la fe a base de las dos naturalezas y única personalidad de Cristo. Dada la índole de nuestra obra, no podemos entrar en el torbellino de las disputas, ni siquiera en la mera exposición de las diversas opiniones. Para orientación del lector nos limitamos a exponer, con la máxima brevedad y precisión, la doctrina católica tal como la entiende e interpreta un amplio sector de la escuela tomista, que recoge con toda fidelidad—nos parece—el pensamiento de su Angélico Maestro.

1. Unidad ontológica

140. Como quiera que en Cristo haya dos naturalezas *perfectamente distintas*, aunque subsistiendo en la persona única del Verbo divino, cabe preguntar si las dos naturalezas junto con la persona del Verbo forman un solo *ser* y tienen una sola *existencia*, o si hay que distinguir en El, de alguna manera, dos seres o dos existencias distintas.

Como de costumbre, proponemos la doctrina en forma de conclusión.

Conclusión. En Cristo no hay más que un solo ser y una sola existencia.

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado.

Primera parte. *En Cristo no hay más que un solo ser.*

Esta primera parte es de fe. Consta expresamente en los símbolos y definiciones de la Iglesia. He aquí algunos por vía de ejemplo:

Símbolo Quicumque: «Aunque (Jesucristo) sea Dios y hombre, *no son dos*, sino *un solo* Cristo; no por conversión de la divinidad en la carne, sino por asunción de la humanidad en Dios. *Uno absolutamente*, no por confusión de la substancia, sino por la unidad de la persona» (D 40).

Símbolo de Nicea: «Creemos... *en un solo Señor*, Jesucristo, Hijo de Dios» (D 54).

Concilio de Efeso: «Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios Padre se unió a la carne según hipóstasis y que Cristo *es uno* con su propia carne, a saber, que él mismo es Dios al mismo tiempo que hombre, sea anatema» (D 114).

Explicación teológica. Escuchemos a un notable teólogo contemporáneo exponiendo la doctrina de Santo Tomás [1]:

«En Jesucristo hay una sola persona en dos naturalezas distintas, la divina y la humana. Si las dos naturalezas se predicaran en abstracto de la

[1] P. Cuervo, introducción a III 17,1 en *Suma Teológica* ed. bilingüe, vol.11 (BAC, Madrid 1960) p.619.

persona, de la misma manera que con verdad decimos que en Jesucristo hay dos naturalezas distintas, también sería verdadero afirmar que es *dos* y no uno solo. Pero la naturaleza humana no se puede predicar en abstracto de Jesucristo, por lo mismo que la naturaleza humana, a diferencia de la divina, se distingue realmente de la *persona* de Aquél. Por eso es erróneo decir que Jesucristo *es* la naturaleza humana. Jesucristo *tiene*, pero no *es* la naturaleza humana, como *es* la divina. Jesucristo es Dios por identidad real de su persona con la naturaleza divina, y hombre verdadero, porque aquélla (la persona) subsiste también en la naturaleza humana... De donde se sigue que, aun cuando haya en Jesucristo dos naturalezas distintas, en El no hay más que *un solo ser subsistente*, una sola persona. Y, por lo tanto, es *uno* absolutamente y no *dos*, de cualquier modo que se considere».

SEGUNDA PARTE. *En Cristo no hay más que una sola existencia.*

Algunos teólogos—tales como Escoto, Durando, Suárez, Franzelin, etc.—atribuyen a cada una de las dos naturalezas de Cristo una *existencia propia* distinta de la existencia de la otra naturaleza. De donde Cristo sería *un solo ser* (es de fe, como acabamos de ver), pero tendría *dos existencias* distintas, correspondientes a sus dos naturalezas.

Santo Tomás y su escuela, con la mayor parte de los teólogos ajenos a ella, afirman que en Jesucristo no hay más que *una sola existencia substancial, la del Verbo divino, que suple a la existencia propia de la naturaleza humana*. El argumento fundamental lo expone Santo Tomás en la siguiente forma [2]:

«Dado que la naturaleza humana está unida al Hijo de Dios hipostática o personalmente y no accidentalmente—como ya hemos demostrado—, síguese que por razón de la naturaleza humana *no le adviene al Hijo de Dios un nuevo ser personal*, sino sólo *una nueva relación de su ser personal preexistente a la naturaleza humana*, de suerte que, después de la unión, aquella persona divina subsiste ya no sólo en la divina naturaleza, sino también en la naturaleza humana».

Más breve: las existencias en Cristo se multiplican, no por las naturalezas, sino por las *personas* o supuestos. Y como en Cristo no hay más que una sola persona—la divina del Verbo—, no hay en El tampoco más que una sola *existencia substancial* común a las dos naturalezas.

2. Unidad psicológica

141. Puesto que en Jesucristo no hay más que una sola persona—la divina del Verbo—en dos naturalezas perfectamente distintas, tratamos de averiguar ahora si su naturaleza humana se sentía *una* con la persona divina del Verbo o si puede admitirse en Cristo una especie de *yo* humano—producto de la conciencia humana que indudablemente tenía—, yuxtapuesto o subordinado al *yo* divino del Verbo. Es lo mismo que preguntar si en Cristo existía o no una perfecta unidad psicológica.

[2] III 17,2.

La pregunta no es bizantina, y la respuesta entraña no pocas dificultades. Porque:

a) Si se admite un solo *yo divino*, ¿cómo puede el Verbo *sentirse* hombre?

b) Si se admite un solo *yo humano*, ¿cómo puede Jesucristo, en cuanto hombre, *sentirse* Dios, toda vez que parece claro que la autoconciencia no puede rebasar los límites de la propia naturaleza?

c) Y si se admite un doble *yo*, no en el orden del ser—lo que sería herético (nestorianismo)—, sino únicamente en el psicológico (a causa de la autoconciencia divina y de la autoconciencia humana), ¿cómo se explica la unidad psicológica de Jesucristo, que consta clarísimamente en el Evangelio, ya que Jesucristo emplea siempre la palabra *yo* para designarse como sujeto de operaciones divinas y humanas indistintamente? ¿Cómo es consciente, en cuanto hombre, de ser *ontológicamente* una sola persona con el Verbo y de no ser *ontológicamente* una persona humana?

Los teólogos se han esforzado, bajo la vigilancia del magisterio infalible de la Iglesia, en explicar este misterio. Modernamente se han expuesto diversas teorías, alguna de las cuales hubo de ser retirada por expresa declaración del Santo Oficio [3]. La doctrina que parece más probable y segura es la que recoge la siguiente conclusión:

Conclusión. Aunque Jesucristo, como verdadero Dios y verdadero hombre, tenía conciencia divina y conciencia humana, gozaba, sin embargo, de una perfecta unidad psicológica, o sea, poseía un solo «yo», no sólo ontológica, sino también psicológicamente: el «yo» divino del Verbo. Jesucristo, en cuanto hombre, tuvo conciencia de su divinidad en virtud de la visión beatífica de que gozaba su alma aun en este mundo.

Que Jesucristo, como verdadero Dios y verdadero hombre, tenía una conciencia *divina* y otra *humana*, es cosa que no se puede negar y admiten sin dificultad todos los teólogos católicos sin excepción. Más aún: su conciencia humana hay que subdividirla todavía en conciencia *sensible* y conciencia *intelectual*, como ocurre con cualquier otro hombre. Pero todo esto en nada comprometía la perfecta unidad de su conciencia psicológica *personal*, puesto que ésta dependía única y exclusivamente del Verbo divino, que subsistía personalmente en las dos naturalezas a la vez.

Que el Verbo divino se daba perfecta cuenta de que se había encarnado y de que, por lo mismo, era verdadero hombre al mismo tiempo que verdadero Dios, no ofrece dificultad alguna, puesto que lo veía claramente por su propia ciencia divina.

[3] *Con fecha 12 de julio de 1951, Pío XII condena de nuevo esa doctrina en su encíclica Sempiternus* Rex (del 8 de septiembre del mismo año) con las siguientes palabras: «El concilio de Calcedonia, en perfecto acuerdo con el de Efeso, claramente afirma que una y otra naturaleza de nuestro Redentor «concurren en una sola persona y subsistencia» y prohibe poner en Cristo dos individuos, de modo que se pusiera en el Verbo «cierto hombre asumido», dueño de su total autonomía» (D 2334)

¿De qué forma o en qué medio se daba cuenta Cristo-hombre de que era al mismo tiempo Dios? No parece que haya otra solución viable que la de recurrir a la *visión beatífica* de que gozaba su alma, pero con ella se explica todo perfectamente. Escuchemos a un teólogo contemporáneo [4]:

«La existencia de la conciencia humana en Jesucristo de su divinidad es una exigencia de la misma unión hipostática, la cual tiene una explicación sencillísima y, al mismo tiempo, del todo clara y manifiesta en la visión beatífica. Sin la existencia de esa conciencia, el conocimiento humano de Jesucristo sería del todo imperfecto; y como ese conocimiento experimental e intuitivo de la persona divina es imposible obtenerlo por la ciencia infusa, y mucho menos aún por la adquirida, de aquí la necesidad de poner en El la ciencia beata. Dada la cual, la *misma persona que por el entendimiento humano realiza el acto de la visión beatífica, claramente se percibe a sí misma realmente presente a su propio acto de ver,* ya que esa persona es el mismo Dios...

Para negar la conciencia humana en Jesucristo por medio de la visión beatífica, habría que negarla primero en todos nosotros, pues el conocimiento experimental que nosotros tenemos de nosotros mismos no es tan íntimo, tan experimental, tan perfecto ni tan clarividente como el que Jesucristo tenía de sí mismo por medio de la visión beatífica.

Visión de la persona divina en el mismo acto de la naturaleza humana hipostáticamente unida con ella. O, lo que es lo mismo, visión de la persona encarnada de sí misma, en el acto de la misma persona. Lo que vale tanto como decir: conciencia perfectísima de Jesucristo de su unión hipostática y de su divinidad».

ARTICULO III

La doble voluntad de Cristo

Nos sale ahora al paso otra cuestión importantísima, que plantea una serie de problemas cuya solución arroja mucha luz para comprender menos imperfectamente la admirable psicología de Jesucristo.

Como de costumbre, expondremos la doctrina católica en forma de conclusiones, siguiendo las huellas del Angélico Doctor.

Conclusión 1.ª Es necesario poner en Cristo dos voluntades, una *divina* y otra *humana*. (De fe divina, expresamente definida.)

142. Lo negaron principalmente los *monotelitas* (Sergio de Constantinopla, Ciro de Alejandría, Macario de Antioquía, etc.), que ponían en Cristo una sola voluntad (θέλημα) y una sola operación (ἐνέργεια). Antes que ellos negaron también la doble voluntad de Cristo—incompatible con sus respectivas herejías—los *apolinaristas*, que negaban la existencia del alma racional en Cristo; los *maniqueos*, que negaban la humanidad de Cristo (era sólo *aparente*, según ellos), y los *monofisitas*, que no admitían en Cristo más que una sola naturaleza.

[4] P Cuervo, l.c., p.430.

Contra estas herejías, he aquí la prueba de la doctrina católica, recogida en la conclusión.

a) La Sagrada Escritura. En el Evangelio encontramos multitud de textos que ponen claramente de manifiesto la existencia de la doble voluntad en Jesucristo. He aquí algunos por vía de ejemplo:

«Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42).

«Yo no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Io 5,30).

«He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Io 6,38).

Ahora bien: Cristo, en cuanto Verbo, tenía ciertamente voluntad *divina;* y como la voluntad *divina* de Cristo coincide y se identifica absolutamente con la voluntad del Padre (ya que es un atributo de la *divinidad*, común a las tres divinas personas), síguese que en esos textos y otros parecidos alude Cristo a su voluntad *humana* en cuanto *distinta de su voluntad divina*, que coincide en absoluto con la de su Padre celestial.

b) El magisterio de la Iglesia. La existencia de las dos voluntades en Cristo fue definida, contra los monotelitas, por los concilios de Letrán (año 649) y III de Constantinopla (años 680-81). Trasladamos a continuación los principales cánones:

Concilio de Letrán: «Si alguno, siguiendo a los criminales herejes, a base de una sola voluntad y una sola operación, como impíamente afirman los herejes, niega y rechaza las *dos voluntades* y las *dos operaciones*, es decir, la divina y la humana, que permanecen en la unidad del mismo Cristo Dios y que los Santos Padres predicaron con ortodoxia en El, sea condenado» (D 267).

Concilio III de Constantinopla (VI ecuménico): «Y predicamos igualmente en El *dos voluntades* naturales o quereres y *dos operaciones* naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los Santos Padres» (D 291).

c) La razón teológica. El argumento para demostrarlo es muy sencillo. Si en Jesucristo hay dos naturalezas íntegras y perfectas—como nos enseña la fe—, hay que concluir que había en El *dos voluntades* perfectamente distintas, la divina y la humana. De lo contrario, habría que decir, o que la voluntad racional no pertenece a la integridad y perfección de la naturaleza humana (lo que sería un disparate mayúsculo), o que la naturaleza humana de Jesucristo no era íntegra y perfecta (lo que sería herético). No hay subterfugio posible [1].

Corolario. Luego en Cristo, además de la voluntad *racional* humana, hubo también voluntad *sensible* o *apetito sensitivo*, porque lo exige así la perfecta integridad de su naturaleza humana, si bien este apetito inferior estuvo siempre enteramente subordinado y controlado por la voluntad racional [2].

[1] Cf. III 18,1.

[2] Cf. III 18,2; cf. art.5 y 6.

Conclusión 2.ª La voluntad humana de Jesucristo tenía un doble acto: uno natural, o necesario, y el otro perfectamente libre. (Completamente *cierta* en teología.)

143. Como es sabido, en la voluntad humana hay que distinguir un doble acto:

a) Uno que se refiere al *fin* que intenta la voluntad al obrar, y este acto procede de la voluntad en cuanto tal, o sea, en cuanto *naturaleza (ut natura,* como dicen los filósofos).

b) El otro acto se refiere a la *elección de los medios* conducentes a ese fin que intenta la voluntad. Este acto procede de la voluntad en cuanto *racional (ut ratio),* o sea, en cuanto dotada de libre albedrío para escoger el medio que estime más conveniente.

Ahora bien: como explica Santo Tomás, la voluntad tiende al fin *absolutamente,* por la bondad que encierra en sí mismo; mientras que a los medios relacionados con el fin tiende de una manera *condicionada,* a saber, en cuanto sean buenos para alcanzar dicho fin. Por lo mismo, el acto de la voluntad que recae directamente sobre el fin, es de naturaleza distinta del acto que recae sobre los medios, si bien estos actos distintos no multiplican las voluntades —los dos brotan de la misma voluntad humana—, ya que ambos se especifican por una misma formalidad común, que es la bondad del objeto apetecido.

Por tanto, se ha de concluir que, si nos referimos a la voluntad como *potencia,* en Cristo hubo una sola voluntad humana (además de la divina, naturalmente); pero, si nos referimos a la voluntad como *acto,* entonces hay que distinguir en El—como en cualquier otro hombre—la voluntad como *naturaleza,* que tiene por objeto el *fin,* y la voluntad como *razón,* que recae sobre los *medios* conducentes a ese fin [3].

Esta conclusión prepara el terreno para la siguiente, que es de capital importancia en la teología del Verbo encarnado.

Conclusión 3.ª Jesucristo-hombre gozó de perfecto libre albedrío, incluso bajo el precepto de morir en la cruz que le impuso su Padre celestial. (De fe.)

144. Esta conclusión es *de fe indirectamente definida,* como veremos en seguida.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En la Sagrada Escritura se encuentran multitud de textos en los que aparece clara la libertad de Cristo. Recogemos algunos por vía de ejemplo:

«Cuando llegó el día, llamó a sí a los discípulos y *escogió* a doce de ellos, a quienes dio el nombre de apóstoles» (Lc 6,13).

«Subió a un monte, y llamando *a los que quiso,* vinieron a El» (Mc 3,13).

«Después de esto andaba Jesús por Galilea, pues *no quería* ir a Judea, porque los judíos le buscaban para darle muerte» (Io 7,1).

[3] Cf. III 18,3.

Otros textos aluden claramente a su libertad ante el precepto de morir en la cruz impuesto por su Padre celestial:

«Nadie me la quita (la vida), soy yo quien la doy de mí mismo. *Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla.* Tal es el mandato que del Padre he recibido» (Io 10,18).

«Cristo nos amó y se *entregó* por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave» (Eph 5,2).

«*Se entregó* por nuestros pecados para librarnos de este siglo malo, según la voluntad de nuestro Padre Dios» (Gal 1,4).

«Me amó y *se entregó* por mí» (Gal 2,20).

«*Se entregó* por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad» (Tit 2,14).

Los textos, como se ve, no pueden ser más claros e inequívocos.

b) Los Santos Padres. La libertad de Cristo, aun bajo el precepto de morir, es una de las verdades más repetidas por los Santos Padres. Recogemos unos pocos testimonios por vía de ejemplo:

San Cirilo de Jerusalén: «No murió coaccionado ni fue inmolado por violencia, sino voluntariamente. Escucha lo que El mismo dice: «Tengo el poder de dar mi vida y de tomarla otra vez». Espontáneamente me doy a mis enemigos; si no lo quisiera, no sucedería así. Vino, pues, a la pasión por su libre propósito, gozándose de la eximia obra, alegrándose de la corona, aplaudiéndose a sí mismo por la salvación de los hombres; no avergonzándose de la cruz, pues daba la salud al mundo» [4].

San Ambrosio: «Se ofreció porque quiso. De hecho soportó la cruz, no por necesidad, sino por propia voluntad, puesto que dice en el Evangelio: «¿El cáliz que me dio mi Padre no lo he de beber?» [5].

San Agustín: «El Señor pagó indebidamente por nosotros, para que nuestras deudas no nos dañaran; esto es, se despojó de la carne que había asumido, no forzado por algún poder, sino libremente. De hecho, el que podía no morir si no lo hubiese querido, sin duda murió porque quiso; y por esto, con esta muerte libre despojó a todo principado y potestad, triunfando de ellos en sí mismo (Col 2,15)» [6].

San Juan Damasceno: «Si El mismo, que creó la libertad de la naturaleza (humana), no la asumió para sí, se sigue que, o reprobó su obra como no buena, o nos privó de su curación; y así nos privó de una plena y perfecta curación y mostró que, sometiéndose a la pasión, no quiso obrar una perfecta salvación o ciertamente no pudo» [7].

c) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha definido implícitamente la doctrina de la conclusión al definir expresamente:

1) Que Cristo se sometió *voluntariamente* a los sufrimientos de su carne (concilio II de Constantinopla: D 215).

2) Que padeció *espontáneamente* por nosotros (concilio de Letrán: D 255).

[4] San Cirilo de Jerusalén, *Catech.* 13,6: MG 32,780.
[5] San Ambrosio, *In Is.* 53,7: ML 24,508.
[6] San Agustín, *De Trinitate* 4,13,17: ML 42,898s.
[7] San Juan Damasceno, *De fide orthod.* III 14: MG 94,1042.

3) Que nos *mereció* la justificación, reconciliándonos con el Padre (concilio de Trento: D 790). El mérito supone necesariamente la libertad del que merece (cf. D 1094).

Por todo lo cual, la doctrina que afirma la libertad de Jesucristo puede considerarse como *de fe*, por estar claramente expresada en la Sagrada Escritura y en el magisterio de la Iglesia, aunque no haya recaído sobre ella una definición expresa y *directa* de la misma Iglesia. Es de fe *indirectamente definida.*

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA. He aquí los argumentos principales que descubre sin esfuerzo la razón teológica:

1) *Por la perfección de la naturaleza humana de Cristo.* Cristo asumió *íntegramente* la naturaleza humana con todas sus perfecciones e imperfecciones, a excepción del pecado. Pero una de las perfecciones fundamentales de la naturaleza humana consiste, precisamente, en gozar del libre albedrío en la voluntad. Luego indudablemente lo tuvo Cristo [8].

2) *Por el mérito de Jesucristo.* El concilio de Trento proclamó dogma de fe que Jesucristo nos mereció la justificación y nos reconcilió con el Padre por su muerte en la cruz (D 790). Ahora bien: es condición indispensable para el *mérito* gozar de libre albedrío, no sólo por parte de alguna coacción extrínseca (libertad *de coacción* en el lenguaje de las escuelas), sino también por exención de toda necesidad intrínseca (libertad *de necesidad)*, como declaró la misma Iglesia al condenar la doctrina contraria de Jansenio (D 1094). Luego Cristo gozó de libre albedrío en el pleno y verdadero sentido de la palabra.

3) *Por la satisfacción de Jesucristo ante el Padre.* Es de fe, como veremos en su lugar, que Cristo satisfizo por nosotros verdadera y superabundantemente la deuda que teníamos contraída ante el Padre por nuestros pecados (cf. D 790-799). Ahora bien: para la satisfacción, lo mismo que para el mérito, se requiere la libertad; porque la ofensa hecha a Dios por el acto *libre* del que peca, debe ser compensada por medio del acto *libre* de aquel que satisface.

Cuestión complementaria. ¿Cómo se compagina la libertad de Cristo con su absoluta impecabilidad, con la visión beatífica de que gozaba su alma y con el precepto de morir que recibió de su Padre celestial?

145. Los argumentos que acabamos de exponer para demostrar que Jesucristo gozaba de perfecto libre albedrío en su voluntad santísima son del todo claros y evidentes. Pero esa plena y omnímoda libertad no parece compaginarse bien con otros tres hechos tan claros e indiscutibles como su misma libertad, a saber: la *impecabilidad* absoluta e intrínseca de Jesucristo, la *visión beatífica* que iluminaba su alma y el *precepto de morir* que recibió de su Padre celestial.

[8] Cf. III 18,4.

Vamos a indicar brevemente, a la luz de la teología católica, la manera de compaginar estos tres hechos con la libertad omnímoda de Jesucristo.

a) **La impecabilidad absoluta de Jesucristo.**

146. Se compagina perfectamente con su libertad omnímoda con sólo precisar el verdadero concepto de *libertad.*

Es un gran error, en efecto, creer que la facultad o poder de pecar pertenezca a la esencia de la libertad. Al contrario, esa *defectibilidad* de la libertad humana que le pone en las manos el triste privilegio de poder pecar, es un gran defecto e imperfección de la misma libertad, que únicamente afecta a las criaturas defectibles (que pueden *fallar)*, no a Dios ni a Jesucristo hombre—que son intrínsecamente impecables por su misma naturaleza divina—ni a los ángeles y bienaventurados, que lo son también en virtud de la *visión beatífica*, que los confirma intrínseca y definitivamente en el bien. La esencia de la libertad requiere únicamente la facultad de realizar o no realizar un acto (libertad de *ejercicio)*, y la de escoger entre este o aquel otro *bien* particular (libertad de *especificación);* pero jamás la libertad de escoger entre el *bien* y el *mal (defecto* y *privación* de libertad, puesto que el mal es, esencialmente, *privación de un bien).*

De modo que la impecabilidad intrínseca de Jesucristo se compagina perfectamente con la libertad absoluta de que gozaba para realizar o no realizar un acto (libertad de ejercicio) o para escoger éste o aquél entre dos *bienes* particulares concretos (libertad de *especificación).* No se requiere en modo alguno la facultad para escoger el mal (libertad de *contrariedad)*, puesto que esa triste facultad no sólo no pertenece a la esencia de la libertad, sino que, por el contrario, es una *privación* y *defecto* de la misma libertad [9].

Por donde se ve—como corolario práctico para la vida cristiana—cuán equivocados están los que pretenden apartar de sí el yugo suave de la ley de Dios con el fin de entregarse desenfrenadamente al vicio y adquirir la plena y absoluta libertad de hacer lo que les venga en gana. No advierten los infelices que con eso no solamente no aumentan su libertad, sino que se convierten en verdaderos esclavos de sus propias pasiones—que los tienen completamente tiranizados—y se preparan con ello, además, una terrible desventura eterna. La libertad no es eso. Consiste en poder practicar el bien sin ningún obstáculo exterior que nos lo impida (libertad de *coacción)* y sin el contrapeso interior de las pasiones desordenadas (libertad de *necesidad intrínseca).* La facultad de poder pecar no es libertad, sino depravación, libertinaje y, en definitiva, triste y vergonzosa esclavitud.

[9] Cf. I 62,8; I-II 4,4; 5,4; III 18,4 ad 3; *De veritate* 24,3 ad 4, etc.

b) **La visión beatífica.**

147. Es perfectamente compatible con la libertad en el sentido que acabamos de explicar. Los ángeles y bienaventurados del cielo son *intrínsecamente impecables* en virtud, precisamente, de la visión beatífica de que gozan. La esencia divina, directamente contemplada, les atrae y arrastra irresistiblemente, *quitándoles la libertad de poderse distraer o apartar de ella.* Sólo para esto no son libres. Pero para todas las demás cosas distintas de la esencia divina son perfectamente libres, aunque siempre, naturalmente, *dentro de la línea del bien* (para escoger este o aquel bien particular y concreto), jamás para escoger el mal, que no aumenta, sino que disminuye la libertad [10]. Este es, exactamente, el caso de Jesucristo mientras andaba en este mundo: era viador y comprensor a la vez, o sea, andaba por la tierra y gozaba, al mismo tiempo, de la visión beatífica en grado perfectísimo [11]. Era perfectamente libre para el bien, jamás para el mal

c) **El precepto de morir en la cruz.**

148. Es la mayor dificultad que se puede presentar contra la libertad omnímoda de Jesucristo. En efecto, si Cristo recibió del Padre, no una mera *sugerencia* para que decidiera libremente el propio Cristo, sino un verdadero y estricto *precepto* de morir en la cruz, parece que hay que concluir que, al menos con relación a ese precepto del Padre, Jesucristo no fue libre, ya que de ninguna manera podía oponerse a él o quebrantarlo, en virtud de su obediencia perfectísima y de su absoluta impecabilidad. Y si Jesucristo no fue libre al morir en la cruz, su muerte no pudo ser *meritoria* ni *satisfactoria*, porque el mérito y la satisfacción suponen necesariamente la libertad; y si no fue meritoria ni satisfactoria, es claro que no pudo Cristo realizar la redención del mundo por vía de mérito y de satisfacción. Ahora bien, es de fe que Cristo realizó la redención del mundo por vía de mérito y de satisfacción. (D 799). ¿Cómo se compagina todo esto?

La dificultad es seria y ha hecho sudar a los teólogos. Buena prueba de ello es que han elaborado diversas teorías para solucionar este conflicto y todavía no se han puesto definitivamente de acuerdo. Nosotros vamos a recordar aquí, brevísimamente, las principales opiniones, y al final expondremos la solución de Santo Tomás, que nos parece la más seria y bien fundada de todas.

PRIMERA OPINIÓN. El «mandato» del Padre no fue verdadero precepto en sentido riguroso y estricto, sino únicamente en sentido metafórico, o sea, un mero *signo* de la voluntad o beneplácito del Padre (Petau, Franzelin, Billot, Mazzella, De la Taille, etc., con pequeñas variantes).

CRÍTICA. Esta opinión resuelve la dificultad negándola. Es muy cómoda y radical, pero no parece que pueda conciliarse con los datos de la Sagrada Escritura que afirman claramente—como veremos—la existencia de un verdadero y riguroso precepto. Aparte de que deja en pie la dificultad de compaginar la libertad de Cristo con la existencia de otros preceptos ciertamente existentes (v.gr., los de la ley natural) que obligaban a Cristo sin comprometer su libertad.

[10] Cf. I 62,8; I-II 4,4; 5,4; *De veritate* 24,8, etc.
[11] Cf. III 15,10.

SEGUNDA OPINIÓN. Hubo verdadero y estricto precepto por parte del Padre en cuanto a la *sustancia* de la muerte, pero no en cuanto a las *circunstancias* de la misma (hora, sitio, cruz, etc.); y así, pudo muy bien Jesucristo sufrir libremente la *muerte de cruz* (Suárez, Vázquez, Lesio, Valencia, etc., con pequeñas variantes).

CRÍTICA. No parece que pueda compaginarse con el testimonio explícito de la Sagrada Escritura, que extiende claramente el precepto incluso a la muerte de cruz: «Hecho *obediente* hasta la muerte, y *muerte de cruz*» (Phil 2,8). El teólogo no tiene más remedio que aceptar los datos de la divina revelación *tal como suenan*, sin alterarlos en lo más mínimo, aunque no sepa explicarlos satisfactoriamente. Lo demás es hacer teología arbitraria y *a priori*, enteramente desprovista de toda seriedad científica.

TERCERA OPINIÓN. Hubo verdadero y estricto precepto de morir en la cruz, pero dejándole a Cristo la potestad de pedir y obtener dispensa del mismo. Cristo murió libremente en la cruz en cuanto que no quiso pedir esa dispensa (Lugo).

CRÍTICA. Es una suposición enteramente gratuita. ¿Dónde consta esa divina disposición?

Carece, además, de fundamento filosófico. Cuando se da una ley para toda una comunidad, puede algún individuo particular pedir dispensa de la misma alegando una causa razonable; pero a nadie se le impone un precepto *en singular* dejándole al mismo tiempo la facultad de pedir dispensa del mismo. Sería una verdadera contradicción.

CUARTA OPINIÓN. Hubo verdadero y riguroso precepto de morir en la cruz; pero este precepto no comprometió en nada la libertad de Jesucristo, como no la compromete ningún otro precepto de la ley divina o natural (Santo Tomás y gran número de teólogos de todas las escuelas).

CRÍTICA. Esta es, nos parece, la verdadera solución por las razones que vamos a exponer a continuación:

a) POR EL TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA. Hay un texto clarísimo en el que *Jesucristo* mismo proclama haber recibido del Padre el *mandato de morir* y, a la vez, la *plena libertad* con que dio voluntariamente su vida:

> «Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. ...die me la quita, *soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla* ...der para volver a tomarla. Tal es el *mandato* que del Padre he recibido» ... 10,17-18).

Imposible hablar más claro y de manera más terminante. El ...dre le dio un verdadero *mandato*, y, esto no obstante, Cristo da

su vida *porque quiere:* tiene poder para darla y poder para tomarla otra vez.

Y que el mandato del Padre se refiere precisamente a la *muerte de cruz* y no a otra, nos lo dice expresamente San Pablo escribiendo bajo la inspiración divina:

«Se humilló, hecho *obediente* hasta la muerte, y *muerte de cruz;* por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre» (Phil 2,8-9).

Hay otros muchos textos de la Sagrada Escritura que abundan en este sentido. Véanse, por vía de ejemplo, los siguientes:

«El Hijo del hombre va su camino *según está decretado,* pero ¡ay de aquel por quien será entregado!» (Lc 22,22).

«Juntáronse en esta ciudad contra tu santo siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo *habían decretado de antemano que sucediese»* (Act 4,27-28).

«¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era *preciso* que el Mesías *padeciese esto* y entrase en su gloria?» (Jesús a los discípulos de Emaús, Lc 24,25-26).

«*Se entregó* por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en suave olor» (Eph 5,2).

El testimonio de la Sagrada Escritura es, pues, del todo claro y terminante: existencia de un verdadero *mandato* de morir *en la cruz* y *plena libertad* de Jesucristo en dar su propia vida *porque quiso.*

b) PORQUE LO EXIGE ASÍ EL MÉRITO Y LA SATISFACCIÓN DE JESUCRISTO. El mérito y la satisfacción requieren, como condición indispensable, la libertad del que merece o satisface. Pero es de fe que Jesucristo realizó la redención del mundo por vía de mérito y de satisfacción, como definió el concilio de Trento (D 799). Luego, bajo el mandato del Padre, Jesucristo permaneció completamente libre y dio su vida *porque quiso.*

c) PORQUE EL PADRE DIO A CRISTO LA LIBRE VOLUNTAD DE PADECER Y MORIR. De esta manera tan sencilla, a la vez que tan profunda y sublime, resuelve Santo Tomás el conflicto aparente entre el mandato del Padre y la libertad omnímoda de Cristo:

«Entregar a un inocente a la pasión y a la muerte contra su voluntad es impío y cruel. No fue así como obró Dios Padre con Jesucristo, sino *inspirándole la voluntad de padecer por nosotros.* En esto se nos manifiesta, de una parte, la «severidad de Dios» (Rom 11,22), que no quiso perdonar el pecado sin la conveniente satisfacción, como dice San Pablo cuando escribe: «A su propio Hijo no perdonó» (Rom 8,32); y, de otra parte, su inefable «bondad» (Rom 11,22) en proporcionarle al hombre quien satisficiese por él, ya que no podía hacerlo suficientemente por sí mismo por grande que fuera la pena que padeciese» [12].

Contestando a unas objeciones, redondea Santo Tomás esta doctrina tan sencilla y profunda a la vez. He aquí sus propias palabras:

[12] III 47,3 ad 1.

«Cristo recibió del Padre el precepto de padecer, según aquellas palabras del Evangelio de San Juan: «Tengo potestad para entregar mi vida y tengo poder para volverla a tomar, y este mandato recibí del Padre» (Io 10,18), a saber: de entregar mi vida y de tomarla de nuevo. Por esto dice San Crisóstomo: «No se ha de entender que haya esperado a oír primero el precepto o que tuviera necesidad de aprenderlo, sino que mostró *un proceso voluntario* y destruyó toda sospecha de contrariedad al Padre» [13].

«Aunque la obediencia importa *necesidad* respecto a lo mandado, importa también *voluntad* respecto del cumplimiento de lo mandado. Tal fue la obediencia de Cristo. La pasión y muerte, en sí consideradas, eran contrarías a su voluntad *natural;* pero Cristo *quiso* cumplir con ello (con su voluntad *racional* o de *elección,* que es donde reside la libertad) la voluntad de Dios, según aquello del Salmo: «*Quise,* Dios mío, hacer tu voluntad» (Ps 39,9). Por eso dijo también: «Si no puede pasar este cáliz sin que yo lo beba, hágase tu voluntad» [14].

«Cristo, en cuanto Dios, se entregó a sí mismo a la muerte *con la misma voluntad y acción con que le entregó su Padre celestial.* Y en cuanto hombre, se entregó a sí mismo *con la voluntad inspirada por el Padre.* De manera que no hay contradicción alguna en decir que el Padre entregó a Cristo y que Cristo se entregó a sí mismo» [15].

Esta es, nos parece, la verdadera solución que explica y salva perfectamente esas dos cosas al parecer antagónicas y contradictorias: la existencia de un verdadero y estricto *precepto* de morir en la cruz y la perfecta *libertad* de Jesucristo aceptándolo con plena y absoluta voluntariedad. No es, en fin de cuentas, sino un caso particular del mecanismo maravilloso de la acción divina sobre las criaturas—en este caso sobre la voluntad *humana* de Jesucristo—, que es de tan soberana profundidad y eficacia que mueve *necesariamente* a las causas segundas *necesarias,* y *libremente* a las causas segundas *libres,* o sea, *causando* en ellas la misma libertad de su acción. Una libertad creada *totalmente autónoma e independiente de la causa primera* es tan imposible y absurda en metafísica como innecesaria para salvar la única libertad posible a las criaturas *dentro de la línea del bien* [16]: una libertad *participada, segunda,* enteramente dependiente de la moción divina como causa primera de *la misma libertad. La libertad como causa primera, absolutamente* autónoma e independiente, es propia y exclusiva de Dios, sin que pueda comunicarla a las criaturas, que son, forzosa y necesariamente, seres *creados,* o sea, seres *por participación* en su ser y en su obrar.

La razón última de todo esto hay que buscarla en lo más hondo de la metafísica del ser. El ser, en cuanto tal, es de signo positivo, esencialmente *bueno* en sí mismo. De ahí el conocido axioma metafísico: *bonum et ens convertuntur,* el bien y el ser se identifican entre sí. Por eso mismo, siendo Dios el Bien infinito del que procede y dimana todo otro bien, es absurdo y contradictorio conceder a la criatura el poder de crear algún bien inde-

[13] III 47,2 ad 1.
[14] III 47,2 ad 2. El paréntesis explicativo es nuestro. *(N. del A.)*
[15] III 47,3 ad 2.
[16] Subrayamos esta frase porque otra cosa muy distinta ocurre *en la línea del mal,* como explicaremos en seguida.

pendientemente del Bien infinito. Dios es *siempre*, a través de su divina moción, la causa primera de *todo el bien* que realizan sus criaturas. Por eso dice San Pablo que «es el mismo Dios quien obra en nosotros el *querer* y el *obrar* según su beneplácito» (Phil 2,13).

En la línea del mal, en cambio, el hombre es la *causa primera y exclusiva*, sin que pueda jamás atribuirse a la divina moción; porque, no siendo el mal un *ser*, sino *privación de ser*, se produce exclusivamente por la *defectibilidad de la causa segunda*, sin que tenga nada que ver con ello la previa moción de la causa primera, que causa únicamente, en cuanto tal, el *ser* de la acción (o sea, algo bueno, de signo positivo) y no el *defecto* de esa acción, que proviene exclusivamente de la causa segunda. *Algo así, dice Santo* Tomás, como la cojera no procede en modo alguno de la virtud motora del organismo, sino únicamente del defecto de la pierna coja [17]. Solamente en la línea del mal es el hombre causa primera y exclusiva—somos *dioses* del mal—; jamás en la línea del bien, en la que no podemos dar un solo paso sino como *causas segundas*, bajo la moción divina como causa primera de todo el bien que las criaturas pueden realizar.

Luego la libertad humana, que es en sí misma una perfección y un bien, tiene que ser *causada* en nosotros forzosamente por Dios como causa primera, siendo metafísicamente absurda y contradictoria una libertad *creada* enteramente independiente y autónoma de la moción divina. Más brevemente: la libertad de las criaturas es necesariamente una libertad *participada*, esto es, una libertad *causada* por el mismo Dios como causa primera.

Con esta explicación, profundamente metafísica, se resuelve de manera plenamente satisfactoria el conflicto aparente entre el precepto de morir en la cruz, impuesto por el Padre a Jesucristo, y la libertad absoluta de éste al cumplirlo. Sencillamente: el Padre *causó* en la voluntad humana de Jesucristo la misma libertad con que éste la aceptó; o, como dice hermosamente Santo Tomás, *le dio la libre voluntad de padecer y morir*.

Sigamos exponiendo las conclusiones relativas a la doble voluntad de Jesucristo.

Conclusión 4.ª La voluntad racional de Jesucristo siempre y en todo momento estuvo conforme con la voluntad divina. La voluntad como naturaleza y el apetito sensitivo podían disentir, y disentían a veces, de la voluntad divina, aunque eran enteramente sometidos a ella por la voluntad racional. (Completamente *cierta.*)

149. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En la oración de Getsemaní pronunció el Señor unas palabras en las que se halla todo el contenido de la conclusión:

«Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga *como yo quiero*, sino *como quieres tú*» (Mt 26,39).

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio III de Constantinopla explica e interpreta en este mismo sentido el siguiente texto evangélico: «He bajado del cielo, no para hacer *mi voluntad*, sino

[17] Cf. I 49,2c et ad 2.

la voluntad del Padre, que me ha enviado» (Io 6,38), en el que llama *suya* la voluntad de la carne (o sea, la del apetito sensitivo), ya que la carne fue también suya (D 291).

c) La razón teológica. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo con meridiana claridad el argumento de razón [18]:

«Cristo, según su naturaleza humana, poseía varias voluntades, a saber la voluntad *sensible*—que se llama voluntad únicamente por participación—y la voluntad *racional*, subdividida esta última en voluntad *como naturaleza y voluntad como razón*.

Ya hemos dicho que, por divina disposición, el Hijo de Dios, antes de su pasión, permitía a su carne que obrase y padeciese conforme a su propia naturaleza, y lo mismo permitía a todas las facultades de su alma.

Ahora bien: es evidente que la voluntad *sensible*, por su misma naturaleza, rehuye los dolores sensibles y las lesiones del cuerpo. Igualmente, la voluntad *como naturaleza* rechaza lo que es contrario a la naturaleza y las cosas que son en sí malas, como la muerte y otras semejantes. Pero estas mismas cosas son a veces elegidas por la voluntad *como razón*, porque son convenientes para obtener un determinado fin. Así, la voluntad sensible de un hombre normal, e incluso su voluntad absolutamente considerada (como *naturaleza)*, rehuye el cauterio de fuego, pero su voluntad *como razón* lo elige, sin embargo, para lograr la cicatrización de una herida.

En el caso de Cristo, la voluntad de Dios era que padeciese dolores, y también la pasión y la muerte; mas estas cosas las quería Dios, no por sí mismas, sino para obtener la salvación de los hombres. Por tanto, se ve claro que Cristo, con su voluntad *sensible*, e incluso con su voluntad racional considerada *como naturaleza*, podía querer alguna cosa distinta de la que Dios quería; pero con su voluntad *como razón* quería siempre lo mismo que Dios. Lo cual queda de manifiesto en el texto: «No se haga como yo quiero, sino como quieres tú» (Mt 26,39). En efecto: con la voluntad como razón quería cumplir la voluntad de Dios, aunque con la otra voluntad quisiera algo distinto».

Conclusión 5.ª En Cristo no hubo, en realidad, contrariedad alguna de voluntades a pesar de que su apetito sensitivo y su voluntad como naturaleza no coincidían a veces con su voluntad divina y con su voluntad humana como razón. (De fe.)

150. Esta conclusión complementa y explica el verdadero alcance de la anterior. Es un hecho que en Cristo no coincidían, a veces, el deseo de su voluntad sensible o natural y el de su voluntad como razón. Y, sin embargo, no puede hablarse propiamente de *contrariedad de voluntades* en El, puesto que los mismos movimientos del apetito sensitivo y de la voluntad como naturalezas, que rehuían el dolor, *eran queridos por su voluntad como razón* y estaban perfectamente sometidos por ella a la voluntad de Dios y al fin de la encarnación [19]. Lo definió expresamente contra los monotelitas el III concilio de Constantinopla (D 291).

De donde se sigue la absoluta y divina serenidad con que Cristo sufrió los dolores inmensos de su pasión. Nada de las contorsiones

[18] III 18,5.
[19] Cf. III 18,6.

horribles con que a veces suelen representarlo pintores y escultores que ignoran en absoluto la divina psicología de Jesucristo. Sin duda alguna sufrió tormentos espantosos, pero sin que la tormenta desencadenada en su apetito sensitivo y en su voluntad *natural* repercutiera en lo más mínimo en su voluntad como *razón*, que permaneció en todo momento serena y tranquila, ofreciendo al Eterno Padre, *con gozo infinito*, los dolores inefables de su pasión y muerte [20].

ARTICULO IV

LA DOBLE OPERACIÓN DE CRISTO

151. Relacionada muy de cerca con la doble voluntad de Cristo—consecuencia inevitable de su doble naturaleza, divina y humana—aparece la cuestión de la *doble operación*—una para cada naturaleza—íntimamente unidas en la persona única del Verbo. Esta cuestión, sencilla y fácil en sí misma, fue involucrada por las herejías cristológicas de los primeros siglos (nestorianismo, monofisismo y, sobre todo, monotelismo), que obligaron a la Iglesia, maestra infalible de la verdad, a intervenir enérgicamente condenando los errores y proclamando la verdadera doctrina católica.

Vamos a resumir en unas breves conclusiones los puntos más importantes de la doctrina de la Iglesia en torno a la doble operación de Jesucristo en la unidad de su persona divina.

Conclusión 1.ª En Cristo hay que distinguir dos operaciones naturales, la divina y la humana. (De fe, expresamente definida.)

152. Lo negaron, entre otros herejes, los *monotelitas* (= una sola voluntad) y los *monoergetas* (= una sola energía u operación), pero su doctrina fue condenada por la Iglesia.

He aquí las pruebas de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. En ella se atribuyen a Jesucristo operaciones que sólo pueden convenirle por razón de su naturaleza divina, como tener la misma operación con el Padre (Io 5,19), y otras que solamente le convienen en virtud de su naturaleza humana, como nacer, hablar, llorar, tener hambre, sufrir, morir. Luego la Escritura divina testifica la doble operación de Cristo.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió expresamente en el concilio III de Constantinopla (año 680):

«Glorificamos también en el mismo Señor nuestro Jesucristo, nuestro verdadero Dios, *dos operaciones naturales* sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión; esto es, una operación divina y otra operación humana... Porque no vamos ciertamente a admitir una misma operación *natural* de Dios y de la criatura, para no levantar lo creado hasta la divina substancia ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas» (D 292).

[20] Cf. III 18,6 ad 3.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una consecuencia necesaria de la existencia en Jesucristo de dos naturalezas íntegras y perfectas. A la naturaleza divina corresponde una operación *divina*, y a la naturaleza humana corresponde una operación *humana*. De lo contrario—como explica Santo Tomás [1]—, habría que decir o que la naturaleza humana no tenía en El su propio ser y operación (de donde sería *imperfecta*, contra lo que enseña la fe) o que la operación divina y la humana se habían fundido en una sola (herejía monofisita).

Conclusión 2.ª En Cristo hay también operaciones teándricas, o sea, propias del Dios-hombre; pero no constituyen una tercera especie de operaciones naturales, sino una mera combinación de la divina y humana. (Completamente *cierta* en teología.)

153. El primero en emplear esta terminología de operación *teándrica* (del griego Θεός, Dios, y ἀνήρ, hombre) fue el Pseudo-Dionisio Areopagita. Aunque esa expresión se presta fácilmente a una interpretación monofisita—como si en Cristo no hubiera más que *una sola* operación—, puede tener un sentido verdadero, que ha sido admitido por la tradición cristiana. Según este sentido ortodoxo, se llama operación *teándrica* de Jesucristo aquella en que la operación divina se sirve de la operación natural humana como de *instrumento* para producir efectos que trascienden la propia virtud de la naturaleza humana, como la gracia, los milagros, etc. No constituye, por lo tanto, una tercera operación natural—que correspondería a una tercera naturaleza de Jesucristo distinta de la divina y de la humana—, sino que es una operación a la que concurren las dos naturalezas, haciendo la divina de causa *principal* y la humana de causa *instrumental* [2].

Que éste y no otro es el verdadero sentido ortodoxo de las operaciones *teándricas* o divino-humanas de Jesucristo, consta expresamente por la declaración auténtica del concilio I de Letrán, que dice así:

«Si alguno toma neciamente, como los malvados herejes, la operación divino-humana del Hombre-Dios que los griegos llaman *teándrica* como *una sola operación*, y no confiesa, según los Santos Padres, que es *doble*, es decir, divina y humana; o también que la palabra *teándrica* es designativa de la *única* operación del Hombre-Dios y no demostrativa de la admirable y gloriosa unión en Jesucristo de las *dos operaciones*, sea condenado» (D 268).

Conclusión 3.ª Además de las dos operaciones naturales de Cristo, divina y humana, pueden distinguirse en El diversas operaciones procedentes de sus potencias vegetativas y sensitivas, que, en cierto modo, eran humanas también.

154. Es evidente que en Cristo se dieron—como en cualquier hombre normal—las operaciones de la vida *vegetativa* (alimentarse,

[1] Cf. III 19,1.
[2] Cf. III 19,1c ad 1,2 et 5.

crecer, respirar, etc.) y de la vida *sensitiva* (ver, oír, imaginar, apetecer, etc.), que no son propiamente *humanas*, puesto que no dependen de la razón, sino de las potencias corporales. Sin embargo, en Cristo—como explica Santo Tomás—, todas estas operaciones estaban regidas de algún modo por la razón, y en este sentido eran mucho más *humanas* que en cualquier otro hombre. Escuchemos sus propias palabras [3]:

«En cualquier hombre normal hay una sola operación propiamente *humana* (o sea, la que es controlada por la razón). Aparte de ésta, se dan otras que, hablando con propiedad, no son humanas, como queda dicho. Pero en Jesucristo hombre no hubo jamás un movimiento de su parte sensitiva que no estuviese regido u ordenado por la razón. Incluso sus operaciones naturales estaban sujetas de algún modo a su voluntad, a saber, en cuanto era voluntad suya que su carne obrase y padeciese conforme a su propia naturaleza. Por tanto, con mucha mayor razón que en cualquier hombre hay en Cristo una sola operación».

Y en la respuesta a la primera dificultad añade el Doctor Angélico:

«Las operaciones sensitivas y vegetativas, como hemos dicho, no son propiamente humanas. Sin embargo, en Jesucristo tales operaciones fueron *más humanas* que en cualquier otro hombre» (ad 1).

Nota sobre las diversas operaciones de Jesucristo.

155. De acuerdo con las conclusiones anteriores, podemos distinguir en Jesucristo, a pesar de la unidad de su persona, tres clases de operaciones distintas:

a) OPERACIONES DIVINAS. Son las que le pertenecen únicamente en cuanto *Verbo divino*, tales como la creación, conservación, providencia, etc. El principio de estas operaciones (principio *quo* de los escolásticos) fue únicamente la naturaleza divina, común a toda la Trinidad, sin que la humanidad de Cristo concurriese a ellas ni siquiera instrumentalmente. No pueden, por lo mismo, considerarse como operaciones *teándricas*, sino única y exclusivamente *divinas*.

b) OPERACIONES HUMANAS. Son las que procedían exclusivamente de la naturaleza humana de Cristo, como hablar, comer, beber, andar, etc. El principio *quo* de estas operaciones era propiamente su naturaleza humana mediante sus propias facultades, si bien pueden atribuirse también al Verbo como persona única (principio *quod)* o sujeto de atribución de todos los actos del Verbo humanado. Pero tampoco son, propiamente hablando, operaciones *teándricas*, sino más bien operaciones *humanas* realizadas por Cristo.

c) OPERACIONES MIXTAS. Son las que procedían de las dos naturalezas a la vez, actuando la naturaleza divina como causa *principal* y la naturaleza humana como causa *instrumental* para la

[3] III 19,2c et ad 1.

producción de un efecto que trasciende la naturaleza humana (v.gr., la producción de la gracia, realización de un milagro, etc.). Éstas son las acciones propiamente *teándricas* o divino-humanas, que no constituyen, en realidad, otra tercera especie de operaciones, sino una mera combinación de las otras dos. En estas operaciones interviene la persona de Cristo como sujeto de atribución (principio *quod* de los escolásticos), la naturaleza divina como causa principal (principio *quo* principal) y la naturaleza humana como causa instrumental (principio *quo* instrumental).

Nótese, finalmente, que la acción divina en las operaciones *teándricas* no es propia y exclusiva del Verbo, sino común a toda la Trinidad; *porque el principio principal que produce el efecto* (principio *quo* principal) es únicamente la naturaleza divina, que es común a las tres divinas personas de la Santísima Trinidad [4].

Para mayor claridad recogemos a continuación en cuadro esquemático los distintos principios operativos en cada una de las acciones de Cristo:

Operaciones de Cristo

1. Sujeto único de atribución (principio *quod)* de todas sus operaciones divinas, humanas y teándricas o humano-divinas: la persona divina del Verbo.
2. Principio inmediato de donde proceden las operaciones (principio *quo)*....
   - *a)* Divinas: la naturaleza divina.
   - *b)* Humanas: la naturaleza humana.
   - *c)* Teándricas (o humano-divinas).
     - Principal: la naturaleza divina.
     - Instrumental: la naturaleza humana.

CAPITULO II

Consecuencias de la encarnación con relación al Padre

156. Después de haber examinado las consecuencias de la encarnación con relación al mismo Cristo, veamos ahora las que se desprenden con relación al Padre celestial.

Las principales son cinco. Tres se refieren a Cristo-hombre con relación al Padre: *sumisión, oración* y *sacerdocio*. Las otras dos se refieren al Padre con relación a Cristo-hombre: *filiación natural* y *predestinación*. De donde cinco artículos:

1. La sumisión de Cristo al Padre.
2. La oración de Cristo.
3. El sacerdocio de Cristo.
4. La filiación natural de Cristo-hombre.
5. La predestinación de Cristo.

[4] Cf. I 32,1; CUERVO, l.c., p.691; ZUBIZARRETA, l.c., vol.3 n.782.

ARTICULO I

La sumisión de Cristo al Padre

Es evidente que Jesucristo, por razón de su naturaleza *divina*, es absolutamente igual al Padre, ya que la naturaleza divina es común a las tres divinas personas de la Trinidad Beatísima. Pero por razón de su naturaleza humana está realmente sometido al Padre y aun, en cierto sentido, está sometido a sí mismo en cuanto Dios. Vamos a precisar esta doctrina en dos sencillas conclusiones,

Conclusión 1.ª Cristo-hombre, por razón de su naturaleza humana, está realmente sometido al Padre.

157. Consta expresamente por la Sagrada Escritura y por la razón teológica:

a) La Sagrada Escritura. El mismo Cristo dice: «El Padre es mayor que yo» (Io 14,28), lo cual sólo puede entenderse de su naturaleza humana, ya que su naturaleza divina es idéntica a la del Padre.

b) La razón teológica. Al exponer el argumento de razón, Santo Tomás explica el triple modo con que la naturaleza humana de Cristo está sometida al Padre [1]:

1) Por el grado de bondad, pues la naturaleza divina es la bondad por *esencia*, mientras que la naturaleza creada sólo posee la bondad por *participación*. En este sentido hay que interpretar las palabras de Cristo al joven del Evangelio: «¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno, Dios» (Mt 19,17).

2) Por la potestad de Dios, pues la naturaleza humana de Cristo, como cualquier otra criatura, está sujeta a las disposiciones de la divina Providencia.

3) Por la propia voluntad de Cristo, que quiso someterse libremente al beneplácito de su Padre celestial, como dijo el mismo Cristo: «Yo hago siempre lo que es de su agrado» (Io 8,29).

Esta conclusión es muy importante para explicar el *sacrificio redentor de Cristo, como veremos en su lugar correspondiente*. Porque el sacrificio es un culto prestado a Dios en reconocimiento de su dominio absoluto sobre el universo entero. Pero la naturaleza humana de Cristo no participa de este dominio supremo, sino que, por el contrario, está sujeta a él. No hay, pues, inconveniente alguno en que Cristo-hombre, en forma de siervo, esto es, como *supuesto* de la naturaleza humana, ofreciese su vida en reconocimiento del dominio supremo de la Trinidad Beatísima, aunque en forma de Dios, esto es, como *supuesto* de la naturaleza divina, fuese una de las personas a quienes se dirigía dicho culto sacrificial [2].

[1] III 20,1.
[2] Cf. Billot, *De Verbo incarnato* (Roma 1895) th.31 p.297.

Conclusión 2.ª Es herético decir que Cristo-hombre es siervo de sí mismo por razón de la persona; pero puede afirmarse por razón de la naturaleza humana con relación a la divina.

158. La razón de lo primero es porque en ese caso habría en Jesucristo *dos personas distintas*—herejía de Nestorio—, ya que las relaciones de señor y de siervo propiamente se dicen de la persona. En este sentido tampoco puede decirse que Cristo sea menor que sí mismo o que esté sometido a sí mismo.

Pero, entendido de la diversidad de *naturalezas* en una misma persona o hipóstasis, se puede decir que, por su naturaleza divina —que tiene común con el Padre—, Cristo es jefe y Señor junto con el Padre; y por su naturaleza humana—semejante a la nuestra—está sometido y es siervo de sí mismo [3].

En la respuesta a una dificultad advierte el Doctor Angélico que aunque, propiamente hablando, las personas del señor y del siervo deben ser distintas, pueden salvarse las nociones de dominio y servidumbre en un mismo sujeto cuando éste es señor y siervo de sí mismo bajo razones diversas [4].

ARTICULO II

La oración de Cristo

Otra de las consecuencias de la encarnación con relación al Padre se refiere a la oración de Jesucristo.

Jesucristo oró. Lo dice repetidas veces el Evangelio [1]. Ahora bien, es evidente que su oración corresponde únicamente a su naturaleza humana, ya que, en cuanto Dios, nada tenía que pedir al Padre, puesto que compartía con El la misma omnipotencia divina.

1. Principios teológicos

Como de costumbre, expondremos en forma de conclusiones la doctrina teológica en torno a la oración de Jesucristo.

Conclusión 1.ª Jesucristo oró en cuanto hombre, siendo la oración *convenientísima* a su naturaleza humana.

159. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. El hecho de que Jesucristo oró consta expresa y repetidamente en el Evangelio. Citamos tan sólo algunos textos:

«Subió a un monte apartado para orar» (Mt 14,23).
«A la mañana, mucho antes de amanecer, se levantó, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba» (Mc 1,35).

[3] Cf. III 20,2.
[4] Ibid., ad 2.
[1] Cf. Mt 14,23; Mc 1,35; Lc 5,16; 6,12; 9,18; 11,1; 22,44; Io 17,1ss, etc.

«Pero El se retiraba a lugares solitarios y se daba a la oración» (Lc 5,16).
«Salió El hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios» (Lc 6,12).
«Hallándose ocupado El a solas en la oración...» (Lc 9,18).
«Lleno de angustia, oraba con más instancia» (Lc 22,44).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos el clarísimo razonamiento del Doctor Angélico [2]:

«Como hemos explicado en otra parte, la oración es una exposición de los deseos de nuestra voluntad a Dios para que El los cumpla. Por tanto, si en Cristo no hubiese más voluntades que la divina, su oración sería totalmente inútil, pues la voluntad divina lleva a efecto cuanto desea, según las palabras del Salmo: «Yavé hace cuanto quiere» (Ps 134,6). Pero en Cristo, además de la voluntad divina, existía la voluntad humana, que por sí misma no es capaz de realizar todo cuanto quiere, sino que ha menester del poder divino. De donde se sigue que a Cristo, en cuanto es hombre con voluntad humana, le compete orar».

Al resolver las dificultades redondea, como de costumbre, su propia doctrina. He aquí las principales:

DIFICULTAD. Cristo podía hacer todo cuanto quería y, por tanto, no parece que tuviese que pedir nada a nadie.

RESPUESTA. Cristo podía hacer todo lo que quería en cuanto Dios, no en cuanto hombre pues ya hemos dicho que como hombre no gozaba de omnipotencia. Y aunque era a la vez Dios y hombre, quiso orar al Padre, no porque fuese impotente sino para instruirnos y darnos ejemplo (ad 1).

DIFICULTAD. No se pide lo que se sabe ciertamente que ha de suceder (v.gr., que mañana salga el sol). Ni tampoco conviene pedir lo que ciertamente se sabe que no ha de realizarse. Pero Cristo gozaba de un conocimiento perfecto del futuro. Luego no era conveniente que pidiese nada en su oración.

RESPUESTA. Entre las cosas futuras que Cristo conocía estaban las que habían de suceder gracias a su oración y, por tanto, convenía que se las pidiese a Dios para colaborar a los divinos designios (ad 2).

Estas últimas palabras del Doctor Angélico resuelven radicalmente la dificultad de los que consideran inútil la oración de petición fundándose en que Dios es *inmutable* y no cambiará los planes de su providencia—desconocidos por nosotros—por mucho que se lo pidamos. Santo Tomás resuelve en otro lugar esta misma dificultad en la siguiente forma [3]:

«La divina Providencia no excluye a las otras causas; al contrario, ordénalas para imponer a las cosas el orden por El establecido, y así, las causas segundas no se oponen a la Providencia sino que más bien ejecutan sus efectos. Por tanto las oraciones son eficaces ante el Señor y no derogan el orden inmutable de la divina Providencia porque el que se conceda una cosa a quien la pide *está incluido en el orden de la Providencia divina*. Luego

[2] III 21,1.
[3] *Contra gent.* III 96.

decir que no debemos orar para conseguir algo de Dios porque el orden de su providencia es inmutable, equivaldría a decir que no debemos andar para llegar a un lugar o que no debemos comer para alimentarnos, lo cual es absurdo».

Conclusión 2.ª La oración de Cristo brotó siempre de su razón deliberada, nunca de su apetito sensitivo; pero a veces manifestó Cristo en su oración los deseos del apetito sensitivo y de la voluntad natural.

160. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina [4]:

«Orar a impulsos del apetito sensitivo puede entenderse de dos maneras La primera, en el sentido de que la oración misma sea un acto de la sensibilidad. Y, así entendida, la oración es imposible, puesto que el movimiento de la sensibilidad no puede rebasar el ámbito de lo sensible y no puede, por tanto, remontarse hasta Dios, que es lo que exige la oración. Aparte de que la oración importa cierto orden preconcebido, pues se desea una cosa que ha de ser realizada por Dios; y este orden sólo puede establecerlo la razón, no la sensibilidad.

La segunda, en el sentido de que en nuestra oración exponemos a Dios los deseos de nuestro apetito sensitivo. Y, así entendido, es cierto que Cristo oró a impulsos de su sensibilidad, en cuanto que su oración, erigiéndose en abogada de la misma, expresaba los afectos de ésta (v.gr., su horror natural ante los tormentos de la pasión en la oración de Getsemaní). Y esto lo hizo Cristo para instruirnos acerca de tres cosas muy importantes, a saber:

a) Que había asumido una verdadera naturaleza humana con todos sus afectos naturales.

b) Que es lícito al hombre querer con su apetito o deseo natural alguna cosa que Dios no quiere (v.gr., recuperar la salud perdida).

c) Que el hombre debe rendirse y someterse, en definitiva, a la voluntad de Dios, aunque sea contraria a su apetito natural.

Por eso dice San Agustín [5]: «Cristo, portándose como hombre, manifestó su voluntad humana particular al decir: «Aparta de mí este cáliz», pues es propio de la voluntad humana el desear un objeto particular y privado. Mas, porque quiere ser un hombre recto y caminar hacia Dios, añade: «Sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú». Como si me dijera: Mírate a ti en mí, porque puedes querer alguna cosa propia aunque Dios quiera otra».

Como se ve, esta doctrina es altamente consoladora y tiene infinidad de aplicaciones en la vida práctica. No se nos prohibe manifestar a Dios nuestros deseos *naturales* y pedirle fervorosamente que atienda nuestras súplicas en torno a la salud propia o de los seres queridos, a la solución de los problemas humanos que nos plantee la vida, etc., con tal, naturalmente, que en todos estos casos nos abandonemos en definitiva a los designios amorosos de su divina providencia, que sabe mucho mejor que nosotros lo que nos conviene, aunque se oponga de lleno a los deseos de nuestra sensibilidad o de nuestra voluntad natural.

[4] III 21,2.
[5] *Enarr in Psalm.* ps.32,1 enarr.2 serm.1: ML 36,277.

Conclusión 3.ª Cristo oró convenientemente por sí mismo y por nosotros.

161. Escuchemos a Santo Tomás explicando la oración que Cristo hizo por sí mismo [6]:

«Cristo oró por sí mismo de dos modos: el primero, expresando los deseos de su sensibilidad, como ya hemos indicado, o también de su voluntad natural: así cuando pidió que apartase de él el cáliz de la pasión (Mt 26,27). El segundo, expresando los deseos de su voluntad deliberada o racional: así cuando pidió la gloria de la resurrección (Io 17,1).

Y esto era muy justo. En efecto, como ya hemos dicho, Cristo quiso orar a su Padre para darnos ejemplo y para manifestarnos que su Padre era el autor del cual El procedía desde toda la eternidad según su naturaleza divina, y también de quien su naturaleza humana recibía todo bien.

Ahora bien: así como su naturaleza humana poseía ya algunos bienes recibidos del Padre, así también esperaba recibir de El otros bienes de que aún no gozaba. Por lo mismo, así como daba gracias a su Padre por los bienes ya recibidos, reconociéndole como autor de ellos, así también oraba al Padre por los bienes que aún no había recibido, reconociéndole igualmente como autor de los mismos. Y en esto nos dejó su ejemplo, para que agradezcamos los dones recibidos y pidamos en la oración los que aún no poseemos».

Además de por sí mismo, Cristo oró por nosotros. Consta expresamente en el Evangelio, sobre todo en su sublime oración sacerdotal (cf. Io 17,9-26) y en otra multitud de ocasiones. Más aún: las mismas oraciones que dirigía a su Padre por sí mismo eran también en favor nuestro. Oigamos a Santo Tomás:

«La gloria que Cristo pedía en su oración se refería también a la salvación de los demás, según las palabras de San Pablo: «Resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). Por tanto, incluso aquellas preces que hacía por sí mismo eran en cierta manera por los demás, de igual modo que el que pide a Dios un bien para servirse de él en favor de los otros no ora por sí solo, sino también por los demás» [7].

Conclusión 4.ª Cuando expresaba los deseos de su voluntad absoluta, la oración de Cristo fue siempre oída por su Padre celestial.

162. En el Evangelio leemos que Cristo elevó a su Padre celestial algunas oraciones que no fueron escuchadas. Tales fueron, por ejemplo, la de no beber el cáliz de la pasión (Mt 26,39); la de que perdonara a los que le crucificaron (Lc 23,34), algunos de los cuales fueron castigados con la destrucción de Jerusalén; la que hizo por la unidad de todos los que habían de creer en El (Io 17,20-24), que no se ha producido todavía, etc.

Por otra parte, el mismo Cristo afirma en el Evangelio: «Padre, te doy gracias porque me has escuchado; *yo sé que siempre me escuchas*, pero por la muchedumbre que me rodea lo digo, para que crean que tú me has enviado» (Io 11,41-42). Y San Pablo nos dice hablando

[6] III 21,3.
[7] Ibid., ad 3.

de Cristo: «Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte, *fue escuchado por su reverencial temor*» (Hebr 5,7).

¿Cómo se explica todo esto? Escuchemos al Doctor Angélico resolviendo el problema con su lucidez habitual [8]:

«Como ya hemos dicho, la oración es en cierta manera la expresión de la voluntad humana, de suerte que la oración de uno puede decirse escuchada cuando su voluntad se cumple. Pero la voluntad del hombre *como tal* es la voluntad racional, pues queremos verdaderamente aquello que queremos por deliberación de la razón. Aquello, en cambio, que queremos por un movimiento de la sensibilidad o por un movimiento de la voluntad *natural*, no lo queremos en absoluto, sino condicionalmente, a saber, si la deliberación de la razón no pone ningún obstáculo. Esta última voluntad, más que voluntad absoluta, es una veleidad: se querría tal cosa si no se opusiese tal otra.

Con su voluntad racional, *Cristo no quiso otra cosa sino lo que sabía era querido por su Padre*. Por lo mismo, toda voluntad absoluta de Cristo, incluso humana, fue cumplida, pues era conforme con la de Dios; y, por tanto, toda oración suya fue escuchada.

Por lo demás, también las oraciones de los otros hombres son escuchadas únicamente en la medida en que sus deseos están conformes con la voluntad de Dios».

Al responder a las dificultades contesta Santo Tomás que Jesús expresó en Getsemaní los deseos de su sensibilidad *natural* ante el dolor que se aproximaba, pero no pidió en modo alguno, con voluntad absoluta, que se alejara de El el cáliz de la pasión (ad 1). Y que el Señor «no oró por todos los que le crucificaban ni tampoco por todos los que habían de creer en El, sino sólo por aquellos que estaban predestinados a alcanzar por El la vida eterna» (ad 2).

Consecuencias prácticas.

163. De esta doctrina se desprenden espontáneamente las siguientes importantísimas consecuencias prácticas:

1.ª Que es inútil tratar de forzar la voluntad de Dios para que nos conceda lo que no entra en los planes de su providencia sapientísima y amorosísima sobre nosotros. La única oración cristianamente razonable es la que termina diciendo: «Pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú». O más brevemente: «Hágase tu voluntad», como decimos en el Padrenuestro.

2.ª Esto no obstante, la oración nunca es inútil, sino siempre provechosísima. Porque nos hará entrar en los planes de Dios si El tiene predestinado concedernos tal gracia en virtud de nuestra oración, o alcanzaremos de su misericordia otra gracia *mejor* que la que nosotros pedimos, si ésa no entra en los planes de su amorosa providencia sobre nosotros [9].

[8] III 21,4.
[9] Cf. II-II 83,2.5 y 15.

2. Aplicación a la vida espiritual

Hasta aquí hemos estudiado teóricamente lo que la teología nos enseña en torno a la oración de Jesucristo. Veamos ahora, brevemente, algunos aspectos de su proyección a la vida espiritual y contemplativa. Cedemos la palabra a un ilustre autor contemporáneo [10]:

Llama la atención la frecuencia con que hablan los Evangelios de las *oraciones de Cristo*. Y los teólogos andan en cavilaciones preguntándose por qué oró Cristo, siendo así que por virtud de la unión hipostática estaba en posesión—en posesión plena y natural—de todo aquello por lo cual nosotros rezamos y en ejercicio continuo de aquello por lo que nosotros glorificamos a Dios.

No entra en mi propósito exponer aquí la teología de la oración de Cristo; y por lo que respecta a la psicología de su incomparable ánimo de oración, no me siento con valor para tocar a la puerta del más dulce de los misterios. Sin embargo, no puedo pasar en silencio que la clave para comprender la oración de Cristo es su espíritu y su misión sacerdotal.

Lo que el sabio del Antiguo Testamento dice de Jeremías: «Este es el verdadero amante de sus hermanos y del pueblo de Israel; éste es el que ruega incesantemente por el pueblo y por toda la ciudad santa» (2 Mac 15,14), brilla con misteriosos caracteres de fuego sobre las incontables horas y noches que Cristo pasó en oración.

¡Qué horas, qué noches fueron aquéllas! En su profundo silencio extendía sus alas toda alma noble afanosa de Dios, subían hacia las alturas anhelos y suspiros santos y se reunían en torno de la montaña en que oraba Cristo. En su espíritu se abría el pasado y el porvenir, y todos los gérmenes de santidad—por muy pequeños que fuesen—que pudo haber jamás en los esfuerzos y en los tormentos humanos, todos se abrían en flor en su corazón. Toda obstinación y abyección humana, todo orgullo que se rebela contra Dios y todo sensualismo hacían acto de presencia, y también lo que de súplica y expiación siguió a los mismos, asaltando los cielos, todo se reunía y estaba tenso en el alma de Cristo: *Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.*

Por los senderos silenciosos de aquellas noches santas, el alma de Cristo entraba en todas las chozas de la Palestina, y en todos los palacios de la magnífica Asia, y en todas las tiendas de los desiertos; encontraba las escuelas filosóficas de Corinto, y los templos de Osiris y de Mitra en Roma, los antros de los trogloditas del valle de Neander y las ciudades de palacios de los faraones; y lo que hallaba allí de miseria, impotencia y sufrimiento humanos, lo recogía todo con amor fraternal y lo presentaba en el cáliz de oro de su corazón ante el trono de su Padre.

Todo lo que ha habido de noble movimiento, de acción de gracias y de súplica en el corazón humano, se levantaba allí del alma de Cristo, subiendo con llamaradas al cielo; lo que ha habido de obstinación, de rebeldía, de condenación y de blasfemia contra Dios, todo aquello lo reunía contra sí mismo, como Arnaldo de Winkelried juntó las lanzas del enemigo, y aceptaba la deuda, y expiaba la blasfemia, e imploraba a Dios. ¡Y toda la fidelidad que haya podido consolar a aquel Corazón santo y sensible, y toda la infidelidad que haya podido entristecerlo a través de la historia...! ¡Ah! ¿Quién tiene siquiera una pálida idea de las profundidades de aquel Corazón? ¿Quién se atrevería a describir la oración de aquel Corazón? En Jesucristo oró toda la humanidad, y sigue orando hasta la consumación de los siglos... *Semper interpellans pro nobis!*

[10] SCHÜTZ, *Cristo* (Barcelona 1944) p.141-42.

ARTICULO III

EL SACERDOCIO DE CRISTO

El sacerdocio de Jesucristo constituye otra de las consecuencias de la encarnación con relación al Padre. Tiene también una gran trascendencia y repercusión con relación a nosotros, pues Jesucristo ejerce su sacerdocio ante el Padre precisamente en favor de los hombres.

Exponemos a continuación las principales conclusiones en torno al sacerdocio de Jesucristo.

Conclusión 1.ª Jesucristo-hombre es verdadero, sumo y eterno sacerdote. (De fe.)

164. Vamos a explicar, ante todo, los términos de la conclusión.

a) JESUCRISTO-HOMBRE. Jesucristo es sacerdote *en cuanto hombre*, no en cuanto Dios. La razón es porque la misión esencial del sacerdote es ofrecer sacrificios a Dios en alabanza de su infinita majestad y para obtener el perdón de los pecados del pueblo. Por eso escribe San Pablo: «Todo pontífice, *tomado de entre los hombres*, es constituido en favor de los hombres, en las cosas que miran a Dios, para hacer ofrendas y sacrificios por los pecados» (Hebr 5,1).

b) ES VERDADERO SACERDOTE, o sea, en el sentido más estricto y riguroso de la palabra.

c) SUMO SACERDOTE, puesto que posee la plenitud absoluta del sacerdocio, del cual participan por derivación todos los demás sacerdotes del mundo.

d) ETERNO SACERDOTE, puesto que el sacrificio de Jesucristo se perpetuará hasta el fin de los siglos y su sacerdocio se consumará eternamente en el cielo [1].

Precisado el sentido y alcance de la conclusión, he aquí las pruebas de la misma:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Ya en el Antiguo Testamento se anuncia que el futuro Mesías será sacerdote según el orden de Melquisedec [2]:

[1] Cf. III 22,5.

[2] Cf. III 22,6. Se dice que Cristo es sacerdote *según el orden de Melquisedec*, no porque su sacerdocio pertenezca a algún orden determinado—ya que los trasciende infinitamente a todos—, sino porque Melquisedec fue el sacerdote de la Antigua Ley que mejor *prefiguró* el futuro sacerdocio de Jesucristo. Y ello por tres razones: *a)* Porque ofreció pan y vino, y Cristo instituyó el sacrificio de la Nueva Ley bajo las especies de pan y vino. *b)* Porque aparece en la Escritura sin padre, ni madre, ni genealogía alguna, a semejanza de Cristo, que no tuvo Padre en la tierra ni madre en el cielo. *c)* Porque Melquisedec era rey de Salem, que significa rey de justicia y de paz, y eso exactamente fue Jesucristo nuestro Señor (cf. BILLUART, *De incarnat.* diss.20 a.3).

«Lo ha jurado Yavé y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec» (Ps 109,4).

San Pablo dedica una buena parte de su epístola a los Hebreos a exponer y exaltar el sacerdocio de Jesucristo. Citamos algunos textos:

«Teniendo, pues, *un gran Pontífice* que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, mantengámonos adheridos a la confesión. No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado» (Hebr 4,14-15).

«Vosotros, pues, hermanos santos, que participáis de la vocación celeste, considerad al Apóstol y *Pontífice* de nuestra confesión, Jesús» (Hebr 3,1).

«Vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna, declarado por Dios *Pontífice* según el orden de Melquisedec» (Hebr 5,9-10).

«Adonde entró por nosotros como precursor Jesús, instituido *Pontífice para siempre* según el orden de Melquisedec» (Hebr 6,20).

b) El magisterio de la Iglesia. En uno de los famosos anatematismos de San Cirilo presentados al concilio de Efeso contra Nestorio, se dice lo siguiente:

«Si alguno dice que no fue el mismo Verbo de Dios quien se hizo nuestro *Sumo Sacerdote* y *Apóstol* cuando se hizo carne y hombre entre nosotros, sino otro fuera de El, hombre propiamente nacido de mujer; o si alguno dice que también por sí mismo se ofreció como ofrenda y no, más bien, por nosotros solos (pues no tenía necesidad alguna de ofrenda el que no conoció el pecado), sea anatema» (D 122).

El concilio IV de Letrán declaró contra los herejes albigenses:

«Una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva, y en ella *el mismo sacerdote es sacrificio*, Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contienen verdaderamente en el sacramento del altar...» (D 430).

El concilio de Trento enseña que a causa de la imperfección del sacerdocio levítico «fue necesario que surgiera otro sacerdote según el orden de Melquisedec, nuestro Señor Jesucristo, que pudiera *consumar* y llevar a la perfección a todos los que habían de ser santificados» (D 938).

En nuestros días, el papa Pío XI instituyó la misa votiva de «Jesucristo, sumo y eterno sacerdote», que pueden celebrar todos los sacerdotes del mundo [3].

c) La razón teológica. Escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico [4]:

«El misterio propio del sacerdote es ser mediador entre Dios y el pueblo. En efecto, por una parte transmite al pueblo las cosas divinas, de donde le viene el nombre de *sacerdote (sacra dans*, esto es, «el que da las cosas sagradas»). Por otra, ofrece a Dios las preces del pueblo y satisface de alguna manera a Dios por los pecados del pueblo, como dice San Pablo (Hebr 5,1).

[3] Cf. AAS 28 (1936) 53-56.
[4] III 22,1.

Ahora bien: esta función compete sobre todo a Cristo, a través del cual son transmitidos a los hombres los bienes de Dios, según el texto de San Pedro: «Por El nos hizo (Dios) merced de preciosas y ricas promesas, para hacernos así partícipes de la divina naturaleza» (2 Petr 1,4). El fue también quien reconcilió con Dios al género humano, como dice San Pablo a los Colosenses: «Plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud, y por El reconciliar consigo todas las cosas» (Col 1,19-20). Luego a Cristo compete en el máximo grado ser sacerdote».

En la respuesta a las dificultades advierte Santo Tomás que el sacerdocio de Cristo difiere del antiguo sacerdocio levítico «como la verdad difiere de su símbolo» (ad 2), y que Jesucristo no sólo es el sacerdote y legislador de la Nueva Ley, sino también el rey supremo de toda la Creación (ad 3).

Nota sobre el constitutivo esencial del sacerdocio de Jesucristo.

165. Sobre esta cuestión hay diversas opiniones entre los teólogos. Un amplio sector de la escuela tomista pone el constitutivo esencial del sacerdocio de Cristo ontológicamente *en la gracia de unión, connotando en su ejercicio la gracia capital*. Así Cayetano, Gonet, Garrigou-Lagrange, Cuervo, etc.

Otro sector, con Juan de Santo Tomás al frente, afirma que lo que constituye formalmente a Jesucristo como sacerdote es la *gracia capital, connotando radicalmente la gracia de unión*, que da a sus actos sacerdotales un valor infinito. Las principales razones en que se apoya esta opinión son:

a) La gracia capital es la *formalmente redentora*, y el sacerdocio de Cristo es esencialmente redentor.

b) La gracia de unión hace Dios a Jesucristo-hombre, y el sacerdote ha de ser inferior a Dios y superior a los demás hombres para poder actuar como mediador entre Dios y los hombres.

c) Sólo la gracia capital es el principio *formal* con el que Cristo *hombre* realiza sus actos teándricos, y el sacrificio redentor—acto sacerdotal por excelencia—es teándrico.

d) El sacerdocio de Cristo le hace *mediador* entre Dios y los hombres, y Cristo no se constituye mediador por su gracia de unión, sino por su gracia capital.

Parece, pues, que debe decirse que «la unión hipostática es en Cristo el *fundamento*, la *raíz*, el *principio* de las gracias habitual y capital. Por lo tanto, será también la *raíz*, el *fundamento*, el *principio* de la gracia sacerdotal, pero *no su forma*. El sacerdocio se constituye *formaliter* por la gracia capital, y *fundamentaliter* por la de unión. O más simplemente, se constituye por la capital connotando la de unión» [5].

[5] Sauras, O. P., *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, 2.ª ed., Madrid 1956) p.477. El ilustre teólogo defiende larga y vigorosamente esta opinión (cf. p.466-82).

Conclusión 2.ª Jesucristo-hombre fue, a la vez, sacerdote y hostia de su propio sacrificio. (De fe.)

166. Consta expresamente por la divina revelación, el magisterio de la Iglesia y la razón teológica.

a) La Sagrada Escritura. Lo dice repetidamente el apóstol San Pablo en su epístola a los Hebreos y en el siguiente texto a los Efesios:

«Cristo nos amó y se entregó por nosotros a Dios en oblación y sacrificio de suave olor» (Eph 5,2).

b) El magisterio de la Iglesia. En la conclusión anterior hemos citado un texto del concilio IV de Letrán donde se dice expresamente que «el mismo sacerdote (Cristo) es *sacrificio*» (D 430). Y el concilio de Trento declaró que «una misma es la hostia, uno mismo el que se ofrece en el sacrificio de la misa por ministerio de los sacerdotes y el que se ofreció en la cruz, siendo distinto solamente *el modo de ofrecerse*» (D 940).

c) La razón teológica. En la Antigua Ley se ofrecían a Dios tres clases de sacrificios, que recibían los siguientes nombres:

1) Hostia por el pecado. Tenía carácter *penitencial* en reparación de los pecados voluntariamente cometidos. En este sacrificio se quemaba en honor de Dios una parte de la víctima y otra porción era asignada a los sacerdotes por su ministerio. De aquí provenía el decir que el sacerdote comía los pecados del pueblo. El macho cabrío, puro e inmaculado, era la víctima preferida para esta clase de sacrificios (cf. Lev 1,1-13).

Parecido a este sacrificio era el que se ofrecía a Dios por el *delito involuntario*, o sea, por la transgresión inadvertida o involuntaria de los preceptos del Señor.

2) Hostia pacífica. Se ofrecía en cumplimiento de un voto o en acción de gracias por un favor recibido de Dios. En éste se consumían por el fuego las vísceras y las partes grasas del animal; pero la carne se repartía entre el sacerdote y el oferente, que debían comerla, como cosa santa, en el santuario. Era éste un banquete de *comunión*, que Dios preparaba a sus fieles con aquellos mismos dones que de ellos recibía, y que prefiguraba el futuro sacramento de la eucaristía.

3) Holocausto. Era el más perfecto de los sacrificios, en el cual la víctima era enteramente consumida por el fuego en obsequio de la Divinidad, sin reservar parte alguna para el sacerdote o el oferente.

Todo esto no eran sino nombres y figuras imperfectas del gran sacrificio redentor que había de llevar a cabo Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote. Precisamente por la perfección definitiva del sacrificio de Cristo se reunieron en él las tres modalidades de los sacrificios de la Antigua Ley, de suerte que, como dice San Pablo, «*con una sola oblación* perfeccionó para siempre a los santificados» (Hebr 10,14). Oigamos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina [6]:

[6] III 22,2.

«El hombre ha menester del sacrificio por tres motivos:

Primero, para la remisión de los pecados, que le alejan de Dios. Por eso dice el Apóstol que es propio del sacerdote «ofrecer ofrendas y *sacrificios por los pecados*» (Hebr 5,1).

Segundo, para conservarse en estado de gracia y en unión con Dios, en quien encuentra su paz y salvación. De ahí que en la Antigua Ley se ofrendaba una *hostia pacífica* por la salvación de los que la ofrecían, como leemos en el Levítico (c.3).

Tercero, para que el espíritu del hombre se una perfectamente con Dios, cosa que tendrá lugar principalmente en la gloria. Por eso en la Antigua Ley se ofrecía un *holocausto* en el que todo era quemado, como se narra en el Levítico (c.1).

Ahora bien: todos esos frutos nos vinieron por la humanidad de Cristo. Porque, en primer lugar, por ella son borrados todos nuestros pecados, según las palabras de San Pablo: «Fue entregado por nuestros pecados» (Rom 4,25). En segundo lugar, por Cristo recibimos la gracia de la salvación, como se dice en la epístola a los Hebreos: «Vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna» (Hebr 5,9). Finalmente, también por El alcanzamos la perfección de la gloria, como leemos en la misma epístola: «Tenemos, en virtud de la sangre de Cristo, firme confianza de entrar en el santuario» (Hebr 10,19), esto es, en la gloria celestial.

Por tanto, Cristo, en cuanto hombre, no sólo fue sacerdote, sino también *víctima perfecta*, siendo a la vez hostia por el pecado, hostia pacífica y holocausto».

En la respuesta a una dificultad, advierte Santo Tomás que la muerte de Cristo-hombre puede relacionarse con una doble voluntad. Primeramente, con la voluntad de los judíos que le mataron, y en este sentido Cristo no tiene razón de víctima de su propio sacrificio, ya que los judíos no ofrecieron con su muerte un sacrificio a Dios, sino que pecaron grevísimamente. En segundo lugar, con la voluntad del mismo Cristo, que se entregó voluntariamente a la pasión, y en este sentido Cristo tiene verdadera razón de víctima de su propio sacrificio [7].

Conclusión 3.ª El sacerdocio de Cristo tiene fuerza sobreabundante para expiar todos los pecados del mundo.

167. Consta expresamente por la divina revelación y la razón teológica.

a) La Sagrada Escritura. Lo anunció ya el profeta Isaías y lo repite insistentemente San Pablo. He aquí algunos textos.

«Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo salvador pesó sobre él, y en sus llagas hemos sido curados» (Is 53,5).

«Fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25).

«Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira; porque si, siendo enemigos, fuimos

[7] Ibid. ad 2.

reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida» (Rom 5,8-10).

b) La razón teológica. Escuchemos a Santo Tomás [8]:

«Para la perfecta purificación de los pecados se requieren dos cosas, correspondientes a los dos elementos que acompañan al pecado, a saber, la mancha de la culpa y el reato de la pena. La mancha de la culpa es borrada por la gracia, que endereza hacia Dios el corazón del pecador; el reato de la pena se suprime totalmente cuando el hombre satisface por completo a Dios.

Ahora bien: ambos efectos los causa el sacerdocio de Cristo. Porque en virtud de él se nos otorga la gracia, por la que nuestros corazones se dirigen a Dios, según las palabras de San Pablo: «Son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre» (Rom 3,24-25). También El ha satisfecho plenamente por nosotros, pues «tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias» (Is 53,4). Por tanto, es claro que el sacerdocio de Cristo goza de pleno poder para borrar los pecados de todo el mundo».

No hace falta advertir que todas estas cosas las realizó Cristo-hombre como instrumento de la divinidad. Precisamente porque su humanidad obraba en virtud de su divinidad, el sacrificio de Cristo fue enteramente eficaz para borrar los pecados del mundo con infinita sobreabundancia [9].

Es evidente también que Cristo no ofreció su sacrificio en beneficio propio—pues nada absolutamente tenía que reparar ante Dios—, sino únicamente en beneficio nuestro. Los demás sacerdotes ofrecen el sacrificio del altar, no sólo por los fieles, sino también por sí mismos, ya que son pecadores además de sacerdotes. Cristo alcanzó por su pasión la gloria de la resurrección, no en virtud del sacrificio expiatorio, sino en virtud de la devoción con que sufrió humildemente y por amor su propia pasión [10].

Nota.—El sacerdocio de Cristo según el cardenal Gomá.

168. El que fue insigne primado de España, cardenal Gomá y Tomás, en su celebrada obra *Jesucristo Redentor* dedica un capítulo notabilísimo a Jesucristo Sacerdote. Ofrecemos a continuación tan sólo el índice esquemático del mismo, por el que podrá apreciar el lector la gran riqueza doctrinal de su contenido [11]:

«El sacerdocio, institución universal. Su naturaleza. Sus orígenes. El sacerdocio en la antigüedad. En la religión patriarcal; en los pueblos paganos. El sacerdocio en la religión mosaica, prefiguración del sacerdocio de Jesucristo.

I. Jesús, Sacerdote tipo. Teología del sacerdocio de Jesucristo según la carta a los Hebreos.

Primera condición: ser hombre. Dios no puede ser sacerdote. La encarnación. Jesucristo, hombre como nosotros. Confianza que debe inspirarnos su mediación sacerdotal.

Segunda condición: la vocación de Dios. La exige la misma naturaleza del sacerdocio. La vocación sacerdotal de Jesucristo: se identifica con el hecho de su filiación divina. Razón histórica de esta vocación: es una exigencia de su legación divina. Testimonios bíblicos de esta vocación.

Tercera condición: la consagración sacerdotal. Se observa en todos los pueblos. La consagración del sacerdote aarónico. Consagración sacerdotal de Jesucristo por el hecho de la unión hipostática. Testimonio del mismo Jesucristo (Lc 4,18). El carácter sacerdotal de Jesucristo (no lo tuvo: es El el carácter por esencia). Perennidad de su sacerdocio.

Cuarta condición: santidad e inmortalidad del sacerdocio de Jesucristo. Su santidad. Testimonio del Apóstol (Hebr 7,26). Su inmortalidad. Razón: la unión hipostática es eterna e indisoluble.

Quinta condición: Jesucristo sacerdote según el orden de Melquisedec. El sacerdocio católico, participación del de Jesucristo. Su dignidad.

II. Jesús, Sacerdote tipo en sus funciones. Cuáles son según el *Pontifical romano* (ofrecer, bendecir, presidir, predicar y bautizar). Todas se reducen a la mediación. Jesucristo desempeñó todas las funciones sacerdotales. La principal de ellas es la oblación sacrificial. El sacrificio de Jesucristo: el hecho. Vida sacerdotal de Jesucristo.

Primer aspecto del sacrificio: la dedicación de la Víctima. Jesucristo, Víctima «santificada» (Io 10,36; 17,19).

Segundo aspecto: la libertad del oferente. Jesucristo, Víctima voluntaria (Io 10,18).

Tercer aspecto: la aceptación por parte de Dios. Cómo fue aceptado el sacrificio de Jesucristo (Hebr 9,11-12).

Caracteres específicos del sacrificio de Jesucristo:

a) *Es oblación única:* en su objeto, en la forma, en la eficacia, en su realización histórica, en su unicidad numérica.

b) *Es sacrificio definitivo:* por su eficacia, por ser el sello del pacto definitivo, porque incorpora definitivamente los hombres a Dios.

c) *Es sacrificio eterno:* porque perdurará por todos los siglos en la tierra y en el cielo. Los Pontificales eternos de Jesucristo en el cielo. Visión del Apocalipsis (5,9-13)».

[8] III 22,3.
[9] Cf. ibid., ad 1.
[10] Cf. III 22,4c ad 1 et ad 2.
[11] Cf. Cardenal Gomá, *Jesucristo Redentor* 3.ª ed. (Barcelona 1944) p.663-64.

ARTICULO IV

La filiación natural de Cristo-hombre

169. Examinadas ya las tres principales consecuencias de la encarnación que afectan a Cristo-hombre con relación al Padre (sumisión, oración y sacerdocio), veamos ahora las que se refieren al Padre con relación a Cristo-hombre. Las principales son dos: *filiación natural* y *predestinación.* Dedicamos este artículo a la filiación natural.

La presente cuestión se plantea por el hecho de que en Jesucristo hay dos naturalezas y, por consiguiente, dos generaciones y dos nacimientos: uno *eterno,* en cuanto Hijo natural del Padre, y otro *temporal,* en cuanto hijo de María. Por otra parte, Jesucristo

posee en toda su plenitud la *gracia santificante*, que nos hace hijos *adoptivos* de Dios. Cabe, por lo mismo, preguntar si Cristo, además de *Hijo natural de Dios* en virtud de su filiación eterna, puede ser llamado de algún modo *hijo adoptivo de Dios* por su nacimiento temporal o en virtud de la gracia santificante, que llena por completo su alma santísima.

Vamos a expresar la doctrina católica sobre este asunto en forma de conclusión, no sin antes hacer algunas advertencias para ambientarla.

1.ª La filiación *natural* se distingue de la *adoptiva* en que la primera es producida por *generación natural* y establece una relación *natural* de padre a hijo; la segunda es efecto de un acto voluntario de filiación por parte del adoptante, que establece una relación *jurídica* con el adoptado, en virtud de la cual éste tiene derecho a la herencia de todos o parte de los bienes de su padre adoptivo.

2.ª Es muy propio de Dios tener hijos adoptivos, ya que la adopción es un efecto de la bondad, y Dios es infinitamente bueno. La herencia que ofrece a sus hijos adoptivos es la posesión y goce fruitivo de su propia esencia [1].

3.ª La adopción divina difiere de la humana—entre otras muchas cosas—*en que ésta nada añade intrínsecamente al adoptado*, mientras que la divina le añade intrínsecamente la *gracia santificante*, que le da una participación de la misma naturaleza divina, en virtud de la cual el adoptado entra a formar parte de la *familia divina* de una manera misteriosa, pero realísima [2].

4.ª La adopción divina es común a toda la Trinidad Beatísima; pero se *apropia* al Padre como autor, al Hijo como ejemplar y al Espíritu Santo como a quien imprime en nosotros la imagen del ejemplar [3].

5.ª La adopción divina puede recaer únicamente sobre las criaturas racionales (ángeles y hombres), no sobre las irracionales o inanimadas, que no pueden recibir la gracia [4].

Teniendo en cuenta estas advertencias, he aquí la conclusión relativa a la filiación natural de Jesucristo:

Conclusión. Jesucristo, aun en cuanto hombre, es Hijo natural de Dios, sin que de ninguna manera se le pueda llamar Hijo adoptivo. (De fe, expresamente definida.)

170. Esta doctrina fue negada por muchos herejes, principalmente por los *arrianos*, que consideraban a Cristo como pura criatura; por los *adopcionistas*, que atribuían a Cristo-hombre una filiación puramente adoptiva; y por Nestorio y sus secuaces, que admitían en Cristo *dos personas* y, por consiguiente, dos filiaciones:

[1] Cf. III 23,1.
[2] Cf. ibid.
[3] Cf. III 23,2c et ad 3.
[4] Cf. III 23,3.

una natural, correspondiente a su personalidad divina, y otra *adoptiva*, correspondiente a su personalidad humana.

Contra estos errores y herejías, he aquí la prueba de la doctrina católica contenida en la conclusión.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Tenemos el testimonio explícito del Padre, del propio Cristo y de los apóstoles:

EL PADRE: «Este es mi hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias» (Mt 3,17). Estas palabras las pronunció el Padre sobre Jesús-hombre al ser bautizado por San Juan Bautista.

CRISTO: «El pontífice le dijo: Te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Mesías, el *Hijo de Dios*. Díjole Jesús: Tú lo has dicho. Y yo os digo que un día veréis al *Hijo del hombre* sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mt 26,63-64). En este texto aparece claro que el Hijo de Dios y el Hijo del hombre son una misma persona, un solo Hijo natural de Dios.

LOS APÓSTOLES: «Preguntó Jesús a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el *Hijo del hombre*?... Tomando la palabra Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,13-16).

«¡Señor mío y Dios mío!» (Io 20,28) (palabras del apóstol Santo Tomás ante *Cristo-hombre*).

«El que no perdonó a su *propio Hijo*, antes le *entregó* por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?» (Rom 8,32). Cristo fue entregado a la muerte *como hombre;* y ese mismo hombre, dice San Pablo que es el *propio* Hijo de Dios.

Pueden citarse otros muchos textos, pero basta con los citados para dejar firmemente sentada la prueba escriturística.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio particular de Francfort (a.794), aprobado por Adriano I, condenó enérgicamente el error adopcionista, que tuvo su origen en los obispos españoles Elipando de Toledo y Félix de Urgel. He aquí uno de los textos más expresivos.

«Si, pues, es Dios verdadero el que nació de la Virgen, ¿cómo puede entonces ser adoptivo o siervo? Porque a Dios no os atrevéis en modo alguno a confesarle por siervo o adoptivo. Y si el profeta le ha llamado siervo, no es, sin embargo, por condición de servidumbre, sino por obediencia de humildad, por la que *se hizo obediente al Padre hasta la muerte*» (D 313).

El II concilio de Lyón (ecuménico) obligó a Miguel Paleólogo a subscribir la siguiente *profesión de fe:*

«Creemos que *el mismo Hijo de Dios*, Verbo de Dios, eternamente nacido del Padre, consubstancial, coomnipotente e igual en todo al Padre en la divinidad, nació temporalmente del Espíritu Santo y de María siempre virgen con alma racional; que tiene dos nacimientos, un nacimiento eterno del Padre y otro temporal de la madre: Dios verdadero y hombre verdadero, propio y perfecto en una y otra naturaleza, *no adoptivo ni fantástico*, sino *uno y único Hijo de Dios* en dos y de dos naturalezas, es decir, divina y humana, en la singularidad de una sola persona» (D 462).

c) La razón teológica. El argumento de razón no puede ser más sencillo y concluyente. La filiación se predica de la *persona*, no de la naturaleza. Cuando nace un niño, a nadie se le ocurre decir: «Ha nacido una *naturaleza* humana», sino «una *persona* humana». Ahora bien: en Cristo no hay más *persona* que la divina del Verbo, o sea, la del Hijo *natural* de Dios, que subsiste, a la vez, en las dos naturalezas. Luego no hay en El más que una sola filiación *natural*, la *divina*, que afecta a ambas naturalezas. Esta es la razón por la que la Santísima Virgen María es real y verdaderamente *Madre de Dios*, a pesar de que ella solamente suministró a Cristo, por obra del Espíritu Santo, su naturaleza humana. Luego Cristo, aun en cuanto hombre, es Hijo *natural* de Dios y de ninguna manera hijo adoptivo [5].

Consecuencia. Luego la razón formal por la que Jesucristo-hombre es Hijo natural de Dios y no adoptivo está en la *unión hipostática*. En virtud de ella, la misma persona del Verbo divino es también la persona de la naturaleza humana de Jesucristo, a la cual repugna otra filiación que la *natural* del Hijo de Dios [6].

ARTICULO V

La predestinación de Cristo

Vamos a estudiar ahora la predestinación de Cristo en cuanto hombre, o sea, si fue en cuanto hombre objeto de divina predestinación, y, en caso afirmativo, cuál es el término primario de esa predestinación.

Para mayor claridad y precisión, expondremos la doctrina, como de costumbre, en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Jesucristo, en cuanto hombre, fue predestinado por Dios desde toda la eternidad. (Cierta en teología.)

171. No tratamos todavía en esta primera conclusión de cuál sea el *término* de esa predestinación (la gracia, la gloria, la unión hipostática, etc.), sino únicamente del *hecho* de la divina predestinación, o sea, si Jesucristo en cuanto hombre fue objeto de divina predestinación.

En este sentido, la contestación afirmativa no puede ser más clara y evidente. En efecto: todo lo que ocurre en el tiempo ha sido previsto y ordenado por Dios desde toda la eternidad. Pero la existencia de Cristo en cuanto hombre es un hecho que se ha producido en el tiempo; luego fue prevista y ordenada por Dios desde toda la eternidad. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta clarísima doctrina [1]:

«Como ya dijimos en su lugar correspondiente, la predestinación propiamente dicha es *cierta divina preordenación eterna de aquellas cosas que,*

[5] Cf. III 23,4.
[6] Cf. III 35,5.
[1] III 24,1.

por la gracia de Dios, se han de producir en el tiempo. Ahora bien: por la gracia de unión se ha realizado en el tiempo que el hombre fuese Dios y Dios fuese hombre. Y no puede afirmarse que Dios no haya preordenado desde toda la eternidad que se hiciese esto en el tiempo, pues equivaldría a afirmar que puede acaecer algo insólito e inesperado para la inteligencia divina. Por tanto, es necesario afirmar que la unión de las dos naturalezas en la persona de Cristo cae bajo la eterna predestinación de Dios. A causa de lo cual se dice que Cristo ha sido predestinado».

No es menester insistir en cosa tan clara y evidente.

Conclusión 2.ª Jesucristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo natural de Dios. (Cierta en teología.)

172. Los teólogos medievales solían alegar, como prueba apodíctica de esta conclusión, un texto de San Pablo en que lo afirma expresamente: «Ha sido *predestinado* a ser Hijo de Dios en el poder» (Rom 1,4). Pero resulta que ese texto, traducción literal de la Vulgata, no responde al texto griego original. San Pablo no escribió *predestinado* (προορισθέντος), sino *destinado, declarado, constituido* (ὁρισθέντος), con lo cual no puede alegarse el texto paulino como prueba de la conclusión.

Sin embargo, la conclusión es completamente cierta y es admitida por todos los teólogos sin excepción. El texto paulino no lo dice expresamente, pero tampoco lo excluye. Y la razón teológica encuentra el fundamento de esa divina predestinación, como vamos a ver inmediatamente.

En efecto: a primera vista parece que Cristo no pudo ser predestinado, propiamente hablando. Porque la predestinación, lo mismo que la filiación divina, afecta a la *persona*, no a la naturaleza; y no habiendo en Cristo otra persona que la divina del Verbo, que es *eterna* y consubstancial con el Padre, parece que no puede ser objeto de predestinación en el tiempo. Lo que existe desde toda la eternidad no puede ser predestinado para que exista en el tiempo, ya que la predestinación implica necesariamente cierta *anterioridad* con relación a la existencia de la persona predestinada, y la persona de Cristo ha existido siempre, puesto que es pura y simplemente la persona divina del Verbo.

Esta dificultad, a primera vista tan aparatosa, se resuelve, sin embargo, fácilmente a base de una sencilla distinción. Una cosa es la persona divina del Verbo *subsistiendo en la naturaleza divina* y otra muy distinta esa misma persona divina *subsistiendo en la naturaleza humana.* La subsistencia en la naturaleza divina es *eterna* y consubstancial con el Padre, y en este sentido es claro que no puede ser objeto de predestinación alguna. Pero la subsistencia del Verbo en la naturaleza humana *comenzó en el tiempo*, o sea, cuando el Verbo se hizo carne en las entrañas virginales de María, y en este sentido puede y debe ser objeto de la divina predestinación. De donde se deduce que Cristo fue predestinado *en cuanto hombre* a

ser Hijo natural de Dios. O en otros términos: fue predestinado desde toda la eternidad que la persona divina del Verbo *comenzara a subsistir algún día en la naturaleza humana de Cristo* [2].

Conclusión 3.ª El término primario de la predestinación de Cristo en cuanto hombre fue la filiación divina natural; el secundario fue la gracia y la gloria de su humanidad santísima. (Sentencia mucho más probable y común.)

173. En torno a esta conclusión no hay unanimidad entre los teólogos. He aquí las principales opiniones:

1.ª Fue predestinado principalmente a la redención del género humano.

CRÍTICA. Ese es el *motivo* y el *fin* de la encarnación—como vimos en su lugar correspondiente—, pero no el término primario de la predestinación del mismo Cristo.

2.ª Fue predestinado primariamente a la gracia y la gloria de su humanidad santísima (Escoto, Durando, etc.).

CRÍTICA. La gracia y la gloria de Cristo son *consecuencias* de la unión hipostática, exigidas por la dignidad infinita de Cristo. Por lo mismo, constituyen el término *secundario* de su predestinación, no el primario, que corresponde a la misma unión hipostática.

3.ª El término primario de la predestinación de Cristo en cuanto hombre fue la unión hipostática, o sea, la filiación divina natural; y el secundario, la gracia y la gloria de su humanidad santísima (Santo Tomás y la gran mayoría de los teólogos).

CRÍTICA. Esta es la verdadera doctrina, recogida en la conclusión, que vamos a probar inmediatamente.

El argumento fundamental es el siguiente:

Es cosa mucho mayor y más perfecta ser Hijo *natural* de Dios en virtud de la unión hipostática que serlo por *adopción* en virtud de la gracia, o gozarle por la *gloria* como los demás bienaventurados. Por consiguiente, Cristo-hombre debió ser predestinado *primariamente* a la unión hipostática, esto es, a ser Hijo *natural* de Dios; y *secundariamente*, a la gracia y la gloria (que nos hace a nosotros hijos *adoptivos* de Dios) como a algo menos principal, derivado y requerido por la misma unión hipostática. De manera semejante a como la Virgen María fue predestinada, ante todo, a la *divina maternidad* en el mismísimo decreto con el que fue predestinada la encarnación del Verbo [3], y sólo *consiguientemente* fue predestinada a la plenitud relativa de la gracia y de la gloria para que fuese *idónea* y *digna* Madre de Dios [4].

He aquí algunos textos de Santo Tomás en los que afirma expresamente la superioridad de la unión hipostática sobre la gracia y la gloria:

1. «La gracia, como accidente, es una semejanza de la divinidad participada en el hombre. Ahora bien: por la encarnación, la naturaleza humana de Cristo no participa una semejanza de la divinidad, sino que se une a ésta en la persona del Hijo. Y más es la cosa misma que su semejanza participada» [5].
2. «Es mucho mayor y más perfecta la unión con Dios según *el ser personal* que la que se alcanza por la operación» [6].
3. «La unión de la encarnación, que se realiza en el *ser personal* del Verbo, sobrepasa a la unión de la inteligencia bienaventurada con Dios, que sobreviene por un acto del que la goza» [7].

Conclusión 4.ª La predestinación de Cristo a ser Hijo natural de Dios, lo mismo que a la plenitud de la gracia y de la gloria, fue enteramente gratuita, o sea, sin tener para nada en cuenta los méritos futuros de Cristo-hombre.

174. Expusimos esta doctrina en otro lugar de nuestra obra, adonde remitimos al lector (cf. n.47).

Conclusión 5.ª La predestinación de Cristo es causa ejemplar, meritoria, eficiente y final de la nuestra, no en cuanto al acto de la voluntad divina, sino en cuanto al término y efecto de la predestinación.

175. Como explica Santo Tomás, la predestinación puede ser considerada de dos modos: en cuanto *acto del que predestina* y en cuanto a aquello a lo cual uno es predestinado, esto es, en cuanto al *término y efecto* de la predestinación.

En el primer sentido, la predestinación de Cristo no puede ser causa de la nuestra, puesto que *por un mismo y único acto eterno predestinó Dios tanto a Cristo como a nosotros* [8].

En el segundo sentido, o sea, en cuanto al término y efecto de la misma, la predestinación de Cristo es causa de la nuestra de cuatro maneras distintas:

a) COMO CAUSA EJEMPLAR, ya que la predestinación de Cristo es el modelo, el ejemplar o prototipo de la nuestra, puesto que El fue predestinado para ser Hijo *natural* de Dios, y nosotros para ser hijos *adoptivos*, y es evidente que la adopción es una semejanza participada de la filiación natural. Por eso dice San Pablo:

«A los que antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo» (Rom 8,29).

La predestinación de Cristo se parece también ejemplarmente a la nuestra en que ambas son enteramente gratuitas y han sido

[2] Cf. III 24,2; cf. a.1 ad 2 et ad 3.
[3] Cf. la bula *Ineffabilis Deus*, con la que proclamó Pío IX el dogma de la Inmaculada Concepción de María: *Documentos marianos* (BAC, Madrid 1954) n.271.
[4] Cf. III 27,5. Véase GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore* (Turín 1945) p.374-75.
[5] III 2,10 ad 1.
[6] III 4,1.
[7] III 2,11.
[8] Cf. III 24,3.

hechas por Dios antes de la previsión de cualquier mérito futuro del propio predestinado [9].

b) COMO CAUSA MERITORIA, en cuanto que Jesucristo nos mereció, a título de estricta justicia, con su pasión y muerte, todos los efectos de nuestra predestinación, o sea, la vocación cristiana, la justificación y la glorificación. Dice, en efecto, San Pablo:

«Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que *en El nos eligió antes de la constitución del mundo* para que fuésemos santos e inmaculados ante El por la caridad, y *nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo*, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia» (Eph 1,3-6).

El concilio de Trento enseña que Jesucristo es *causa universal meritoria* de nuestra justificación y, por tanto, de nuestra filiación adoptiva, y, al mismo tiempo, *instrumental eficiente* (D 799 820).

Cuando se dice, pues, que nuestra predestinación es completamente gratuita y no depende de la previsión de los futuros méritos, se entiende de nuestros méritos *propios*, no de los de Cristo, que nos *mereció* con todo rigor de justicia todos los efectos de nuestra predestinación, como hemos dicho. Nadie puede merecer *su propia predestinación*, ni siquiera el mismo Cristo; pero esto no impide que Cristo pudiera merecernos y nos mereciera de hecho nuestra propia justificación, como ha definido expresamente la Iglesia (D 820).

c) COMO CAUSA EFICIENTE INSTRUMENTAL. La causa eficiente, como es sabido, es doble: principal e instrumental. Causa eficiente principal de nuestra predestinación, justificación y salvación es únicamente Dios, que gratuitamente *lava y santifica*, como dice San Pablo (1 Cor 6,11) y enseña expresamente el concilio de Trento (D 799). Pero Dios se vale de Cristo-hombre, como instrumento unido a la divinidad, para la producción de todos esos mismos efectos en nosotros. Santo Tomás expone la razón en las siguientes palabras:

«La predestinación de Cristo es causa de la nuestra en cuanto que Dios ha ordenado desde toda la eternidad que nuestra salvación fuese llevada a cabo por Jesucristo. Ha de notarse, en efecto, que no sólo es objeto de la predestinación eterna lo que ha de realizarse en el tiempo, sino también el *modo* y el *orden* con que se ha de realizar» [10].

Y añade en la solución de una dificultad:

«Si Cristo no se hubiese encarnado, Dios hubiese ciertamente ordenado nuestra salvación por otro camino. Mas porque decretó la encarnación de Cristo, ordenó al mismo tiempo que ella fuese la causa de nuestra salvación» [11].

[9] Cf. III 24,3.
[10] III 24,4.
[11] Ibid., ad 3.

d) COMO CAUSA FINAL. Lo dice expresamente San Pablo en el lugar antes citado: «Nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo... *para alabanza de la gloria de su gracia*» (Eph 1,5-6). La razón es porque, siendo nuestra predestinación efecto de la gracia de Jesucristo, toda ella redunda inmediatamente en gloria y alabanza del mismo Cristo (causa final próxima y relativa) y, últimamente, de Dios (causa final última y absoluta).

Por eso, del hecho de que la predestinación de Cristo sea causa de la nuestra no se sigue en modo alguno que Jesucristo esté subordinado a nosotros como un medio para el fin, sino al contrario: nuestra salvación está ordenada a la gloria de Cristo y, a través de El, a la gloria de Dios, según aquellas palabras de San Pablo:

«Todas las cosas son vuestras; ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas, ya el mundo, ya la vida, ya la muerte, ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor 3,22-23).

CAPITULO III

Consecuencias de la encarnación con relación a nosotros

176. El tercer grupo de consecuencias que se desprenden de la encarnación del Verbo dice relación a nosotros mismos. Hemos visto ya las que se refieren al mismo Cristo y a su Padre celestial.

En realidad, bajo este título habría que tratar todas las cuestiones relativas a la llamada *soteriología*, o sea, a la misión salvadora de Jesucristo como Redentor del género humano. Pero, siguiendo el orden de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, anunciado al principio de este libro (cf. n.1), nos limitamos a estudiar aquí dos de las más importantes consecuencias de la encarnación con relación a nosotros: la *adoración* que hemos de tributarle como Dios-hombre y la *mediación* que Jesucristo ejerce entre Dios y los hombres. De donde dos artículos:

1.º La adoración de Jesucristo.
2.º Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres.

En el libro segundo de esta primera parte de nuestra obra examinaremos todas las demás cuestiones relativas a la *soteriología*.

ARTICULO I

LA ADORACIÓN DE JESUCRISTO

177. Para ambientar esta cuestión y precisar el verdadero sentido de la misma, vamos a darle al lector unas nociones previas sobre el concepto de adoración, los elementos que implica y sus diferentes clases o especies [1].

[1] Cf. CUERVO, *Suma Teológica*, ed. bilingüe, vol.11 (BAC, Madrid 1960) p.837-38.

1. **Concepto de adoración.**

En su acepción más común, se entiende por adoración *el honor rendido a una persona por razón de su excelencia y de nuestra sumisión ante ella*. Comprende tres actos: uno de la *inteligencia*, por el cual reconocemos su excelencia y superioridad sobre nosotros; otro de la *voluntad*, por el cual nos rendimos ante ella, tributándole nuestro homenaje interior; y otro *exterior*, por el que manifestamos el homenaje interior de una manera sensible. Esto último constituye el *culto*, el cual carecería de sentido si faltase el homenaje interior de la voluntad. Por consiguiente, el acto propio y esencial de la adoración está en el acto de la voluntad por el cual nos rendimos ante la excelencia de una persona tributándole nuestro homenaje interior en orden a Dios.

2. **Elementos que implica.**

Son tres: *término* o *sujeto* de la adoración, *objeto* de la misma (objeto *quod* de los escolásticos) y *causa* o motivo de ella (objeto *quo*). El término o sujeto de la adoración de Cristo es *la persona misma de Cristo*. El objeto de la adoración puede ser cualquier cosa perteneciente a Cristo (v.gr., su divino Corazón) o relacionada con El (v.gr., la cruz donde murió, las imágenes que le representan, etc.). La causa o motivo de la adoración son la excelencia y perfecciones de la misma persona de Cristo manifestadas en los diferentes objetos de adoración.

3. **Especies de adoración.**

La adoración puede ser *absoluta* y *relativa*. La primera es la que se tributa a una cosa *en sí misma* (v.gr., la que tributamos al mismo Dios, a Jesucristo). Relativa es la que se tributa a una cosa, no en sí misma, sino únicamente *por orden a lo que representa*. Esta última es la que se tributa a las imágenes que representan a Cristo, a María o a los santos.

Tanto una como otra pueden ser de *latría*, de *dulía* o de *hiperdulía*.

a) El culto de latría (de λατρεία, adoración) se debe exclusivamente a una cosa entitativamente *divina*, o sea, a Dios uno y trino, a los divinos atributos (bondad, misericordia, etc.) y a nuestro Señor Jesucristo, aun bajo las especies sacramentales.

b) El culto de *dulía* (de δουλεία, servidumbre) es el que corresponde a los ángeles y santos en cuanto *siervos* de Dios en el orden sobrenatural. Entre ellos ocupa el primer lugar el patriarca San José, a quien con razón los modernos teólogos asignan el culto de *protodulía*, o sea, el primero entre los de dulía.

c) El culto de *hiperdulía* (de ὑπέρ, sobre, y δουλεία, servidumbre) corresponde a la Virgen María por su dignidad excelsa de madre de Dios. que la coloca aparte y por encima de todos los santos.

El Código canónico recoge todo esto en el siguiente canon:

«A la Santísima Trinidad, a cada una de sus personas. a nuestro Señor Jesucristo, aun bajo las especies sacramentales, se les debe el culto de *latría*; a la Bienaventurada Virgen María le es debido el de *hiperdulía*, y el de *dulía* a los demás que reinan con Cristo en el cielo.

También a las sagradas reliquias e imágenes se les debe la veneración y culto *relativo* propio de la persona a quien las reliquias e imágenes se refieren» (cn.1255).

Vamos a exponer ahora la cuestión relativa a la adoración o culto de Jesucristo en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª La humanidad y la divinidad de Jesucristo se han de adorar con una sola y única adoración. (De fe.)

178. Rechazan lógicamente esta conclusión todos los herejes que niegan la divinidad de Jesucristo o la verdadera unión hipostática, o sea, los *arrianos, nestorianos, racionalistas*, etc. Contra ellos, he aquí las pruebas de la doctrina católica:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Según el Evangelio, Jesucristo aceptó siempre la adoración que le prestaban los hombres, incluso como a verdadero Dios, y reclamó para sí una adoración igual a la que se le tributa al Padre. Veamos algunos textos:

«¡Señor mío y Dios mío!» (Io 20,28).

«Los que estaban en la barca se postraron ante El, diciendo: Verdaderamente, tú eres el Hijo de Dios» (Mt 14,33).

«¡Creo, Señor! Y se postró ante El» (Io 9,38).

«Para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre. que le envió» (Io 5,23).

«Para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos» (Phil 2,10).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha definido expresamente esta doctrina en el concilio II de Constantinopla, quinto de los ecuménicos:

«Si alguno dice que Cristo es adorado en dos naturalezas, de donde se introducen dos adoraciones, una propia de Dios Verbo y otra propia del hombre; o si alguno, para destrucción de la carne o para confusión de la divinidad y de la humanidad, afirma una sola naturaleza o substancia de los que se juntan, y así adora a Cristo, pero no adora *con una sola adoración al Dios Verbo encarnado con su propia carne*, según desde el principio lo recibió la Iglesia de Dios, sea anatema» (D 221).

Esta misma doctrina presentó San Cirilo al concilio de Efeso en uno de sus famosos anatematismos (D 120), que hizo suyos posteriormente el concilio II de Constantinopla, que acabamos de citar (D 226).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás da la razón fundamental, diciendo que el honor, propiamente hablando, se tributa a la *persona* a quien honramos. Si alguna vez besamos las manos o los pies de alguno en señal de reverencia, no significa esto que honremos las manos o los pies en sí mismos, sino en cuanto pertenecen a la persona a quien honramos: en las partes honramos al todo.

Ahora bien: en Cristo no hay más que una sola persona divina en dos naturalezas, y también una sola hipóstasis y un solo supuesto; luego por parte del sujeto honrado no habrá sino una sola adoración y un solo honor. Sin embargo, pueden ser múltiples las *causas* por las que se le tributa ese único honor (v.gr., por su bondad, sabiduría, misericordia, etc.). En este sentido, o sea, por parte de las *causas* que motivan la adoración, podemos hablar de varias adoraciones; pero por parte de la *persona* a quien se dirigen, no se puede hablar más que de una sola y única adoración [2].

Conclusión 2.ª La adoración que se debe a la humanidad de Cristo en cuanto unida a la persona divina del Verbo es adoración de rigurosa latría. (De fe.)

179. Es un simple corolario de la conclusión anterior. Como la adoración se dirige a la *persona*, y en Cristo esta persona es divina, síguese que se le debe adorar con la adoración propia de Dios, o sea, de rigurosa *latría*. En virtud de la unión hipostática, la humanidad de Cristo, en conjunto y en todas sus partes, pertenece a la persona divina del Verbo. Sus manos, sus pies, su corazón, etcétera, son realmente las manos, los pies, el corazón de Dios, y deben, por lo mismo, ser adoradas con la misma adoración de latría con que se adora al mismo Dios [3].

Sin embargo, como advierte Santo Tomás, si por una ficción de la mente prescindiéramos en un momento dado de su unión con el Verbo y quisiéramos honrar a la humanidad de Cristo o alguna de sus partes *por su propia excelencia creada*, esta adoración no sería latréutica, sino de *dulía* (por dirigirse a una realidad *creada)*, o más exactamente de *hiperdulía* [4]. Con todo, es peligrosa esta abstracción o ficción mental, pues puede conducir a la herejía nestoriana de la dualidad de personas. Es mejor y más seguro adorar la humanidad de Cristo, y cualquiera de sus partes, con rigurosa adoración de *latría*, en cuanto unida hipostáticamente a la persona divina del Verbo.

Conclusión 3.ª A Jesucristo en la Eucaristía se le debe un culto de latría absoluto, no relativo. Porque está allí real y verdaderamente, aunque oculto bajo las especies sacramentales. (De fe.)

180. Que este culto ha de ser de latría, lo definió el concilio de Trento contra los protestantes:

«Si alguno dijere que en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía no se debe adorar con culto de *latría*, aun externo, a Cristo, Hijo de Dios unigénito, y que, por tanto, no se le debe venerar con peculiar celebración festiva ni llevarle solemnemente en procesión, según laudable y universal rito y costumbre de la santa Iglesia, o que no debe ser públicamente expuesto para ser adorado, y que sus adoradores son idólatras, sea anatema» (D 888).

[2] Cf. III 25,1.

[3] La Iglesia, sin embargo, para evitar abusos y extremos ridículos (como sería, v.gr., tributar culto a los cabellos de Cristo), no permite el culto público de cada una de las distintas partes de la humanidad de Jesucristo, sino únicamente las que se relacionan más directamente con su persona o con el misterio de la redención, tales como su divino Corazón, sus llagas, su preciosísima sangre, etc. Y así prohibió, como menos conformes a la piedad cristiana o menos oportunas, la devoción al *alma de Cristo*, a sus *manos*, etc. (cf. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis* p.477-517, etc.).

[4] Cf. III 25,2c et ad 1.

Claro que, si se abstrae con la mente a Jesucristo de las *especies sacramentales* que le contienen, habría que adorar a éstas únicamente con culto *relativo* de latría. Pero, de ordinario, el culto eucarístico recae sobre *Cristo sacramentado*, sin más, y, por lo mismo, ha de ser un culto absoluto de *latría* [5].

Conclusión 4.ª A las imágenes de Jesucristo, materialmente consideradas, no se les debe adoración alguna; pero, en cuanto representativas del mismo Cristo, se les debe tributar un culto relativo de latría. (Doctrina cierta y común.)

181. Es evidente que, *materialmente consideradas*, no se debe tributar culto alguno a las imágenes de Cristo o de los santos, puesto que se trata sencillamente de un trozo de madera, mármol, etc., o de un lienzo pintado. Más aún: el culto de las imágenes, practicado en este sentido, sería una verdadera *idolatría* y, por lo mismo, un pecado gravísimo [6].

Por donde se ve cuán gravemente yerran los que cifran o depositan toda su devoción *en una imagen determinada* (v.gr., el Cristo de *tal* cofradía o la Virgen de *tal* advocación) y nada quieren saber de cualquier otra, cuando no la rechazan positivamente como *rival* de la suya (!). Sólo la ignorancia tremenda de que suelen adolecer estas pobres gentes puede servirles de alguna excusa ante Dios por su insensato proceder.

Pero, consideradas en cuanto *imágenes*, o sea, en cuanto representativas del mismo Cristo, se les debe tributar un verdadero culto de *latría*, no *absoluto* (como el que tributaríamos a la humanidad misma de Cristo), sino *relativo*, o sea, en tanto en cuanto le representan a El [7].

Con este culto relativo de latría deben adorarse las imágenes que representan a Cristo en cualquiera de sus misterios: Niño Jesús, Sagrado Corazón, Crucifijo, etc.

Conclusión 5.ª A las reliquias de la misma cruz en que fue crucificado Jesucristo («Lignum crucis») se les debe culto relativo de latría por doble motivo: en cuanto representan al mismo Cristo, que murió en ella, y por el contacto que tuvieron con El. A los demás crucifijos fabricados por los hombres se les debe únicamente en cuanto imágenes de Cristo.

182. Es tan claro y evidente, que no necesita explicación alguna [8].

La misma adoración relativa de latría debe tributarse a las reliquias

[5] Cf. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* vol.3 n.824.

[6] Cf. II-II 94,3.

[7] Cf. III 25,3. Cf. *Código canónico* cn.1255 § 2.

[8] Cf. III 25,4.

auténticas de la pasión de Cristo: clavos, espinas, vestido, lanza, etc., por el contacto que tuvieron con El.

Sin embargo, como estas cosas no representan la imagen de Cristo, como lo representa la cruz, deben ser adoradas únicamente como reliquias, no como imágenes del propio Cristo. Por eso honramos cualquier reproducción de la cruz de Cristo y no la reproducción de los clavos o de cualquier otro instrumento de su pasión [9].

Conclusión 6.ª A las imágenes que representan a la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, se las debe un culto relativo de hiperdulía, y a las que representan a los santos, un culto relativo de dulía. (Doctrina católica.)

183. A la Santísima Virgen María y a los ángeles y santos, tal como están en el cielo, se les debe un culto *absoluto*: de *hiperdulía* a la Virgen y de *dulía* a los ángeles y santos. Pero a las imágenes que les representan en la tierra se les debe un culto *relativo*, aunque de la misma categoría *(hiperdulía* o *dulía)* que les corresponde a ellos mismos. Lo dice expresamente la Iglesia en el Código canónico:

«A la Bienaventurada Virgen María le es debido el culto de hiperdulía, y el de dulía a los demás que reinan con Cristo en el cielo.

También a las sagradas reliquias e imágenes se les debe veneración y culto *relativo* propio de la persona a quien las reliquias e imágenes se refieren» (cn.1255).

Esta doctrina no puede ser más clara y razonable teniendo en cuenta las explicaciones que hemos dado acerca del culto absoluto y relativo a la persona de Cristo y a las imágenes que le representan [10].

Conclusión 7.ª Las reliquias de los santos deben ser veneradas con culto relativo de dulía. (Doctrina católica.)

184. Lo preceptúa el Código canónico en el canon que acabamos de citar. Escuchemos al Doctor Angélico explicando admirablemente la razón de ese culto [11]:

«Se lee en San Agustín: «Si los vestidos y el anillo de los padres y otras cosas de esta índole son para los hijos tanto más queridos cuanto mayor fue su cariño por los padres, no deben despreciarse en modo alguno los cuerpos, que nos están unidos mucho más familiar e íntimamente que los vestidos que llevamos, puesto que forman parte de la naturaleza del hombre. De donde se desprende que quien tiene afecto a otro, venera sus restos después de la muerte; y no sólo el cuerpo o alguna de sus partes, sino también los objetos exteriores que le pertenecieron, como los vestidos y cosas parecidas. Luego es claro que debemos honrar a los santos de Dios, pues son miembros de Cristo, hijos y amigos de Dios e intercesores nuestros. Por tanto, debemos venerar dignamente, en su memoria, todo aquello que nos han dejado, y sobre todo sus cuerpos, que fueron templos y órganos del Espíritu Santo, que habitaba y obraba en ellos, y que se configurarán con el cuerpo de Cristo en su gloriosa resurrección. Por ello, el mismo Dios honra a estas reliquias de manera conveniente, obrando milagros por ellas».

[9] Cf. III 25,4 ad 3.
[10] Cf. III 25,5.
[11] Cf. III 25,6.

APÉNDICE.—El culto al Sacratísimo Corazón de Jesús.

185. Casi todos los modernos tratados teológicos *De Verbo incarnato* recogen en este lugar, muy oportunamente, la doctrina sobre la devoción y culto al Sacratísimo Corazón de Jesús.

Esta devoción, tan entrañable, y este culto, tan legítimo desde cualquier punto de vista que se le considere, sufrieron rudos ataques en diferentes épocas de la historia, sobre todo por parte de los jansenistas; pero siempre fue bendecido y altamente recomendado por la santa Iglesia. En nuestros días, el inmortal pontífice Pío XII publicó sobre esta gran devoción una maravillosa encíclica que lleva por título *Haurietis aquas*. En ella zanjó definitivamente algunas cuestiones discutidas, precisó exactamente su verdadero sentido, puso de manifiesto su soberana excelencia y su perenne actualidad y dio a esta preciosísima devoción un impulso definitivo entre las más importantes y básicas del cristianismo.

Las principales conclusiones teológicas que se derivan de la encíclica *Haurietis aquas*, de Pío XII [1], y de la *Miserentissimus Redemptor*, de su inmediato predecesor, Pío XI [2], son las siguientes [3]:

1.ª El objeto final o terminativo del culto al Sacratísimo Corazón de Jesús es la persona del Verbo divino, a la cual está hipostáticamente unido. Por eso, el Corazón de Jesús ha de ser adorado con rigurosa adoración de latría.

186. Escuchemos a Pío XII:

«Es, por tanto, necesario, en este argumento tan importante como delicado, tener siempre presente que la verdad del simbolismo natural que *relaciona el Corazón físico de Jesús con la persona del Verbo* descansa toda ella en la verdad primaria de la *unión hipostática*. Quien esto negase, renovaría errores condenados más de una vez por la Iglesia por ser contrarios a la unidad de la persona de Cristo en dos naturalezas íntegras y distintas» [4].

El culto de *latría*, en efecto, no puede ofrecerse más que a una persona divina. Por esto, la persona divina del Verbo encarnado ha de ser el objeto *final* o terminativo sobre el que recaiga el culto tributado a su Sacratísimo Corazón.

[1] Está fechada en Roma, junto a San Pedro, el día 15 de mayo de 1956; cf. AAS 48 (1956) p.309-353. La citaremos por la versión española aparecida en *Ecclesia* n.777 (2 de junio de 1956) p.617-28.
[2] De fecha 8 de mayo de 1928; cf. AAS 20 (1928) p.165-78.
[3] Cf. BERTETTO, *Gesù Redentore* (Firenze 1958) p.532-37; CUERVO, l.c., p.847-52.
[4] Pío XII, *Haurietis aquas*; cf. *Ecclesia* n.777 (2 de junio de 1956) p.626.

2.ª El objeto material próximo o inmediato es el Corazón físico de Jesús, en cuanto es la natural expresión del amor divino y humano del mismo Cristo.

187. El propio Cristo mostró su divino Corazón a Santa Margarita María de Alacoque al mismo tiempo que le decía: «He aquí el Corazón que tanto ha amado a los hombres». El Corazón físico como natural expresión de su inmenso amor: eso es el objeto material sobre el que recae inmediatamente el culto al Corazón de Jesús.

«Nada, por tanto, prohibe que adoremos el Corazón Sacratísimo de Jesucristo *en cuanto es partícipe y símbolo natural y sumamente expresivo de aquel amor inexhausto* en que arde el divino Redentor aun hoy para con los hombres» [5].

Como es sabido, el corazón no es el órgano del amor *espiritual* (procede de la *voluntad* racional), ni siquiera del amor *sensible* (es una pasión del *apetito sensitivo)*. Pero sobre el corazón físico *repercute* ordinariamente nuestra vida afectiva y sentimental. Esto basta para considerarlo como *expresión natural* del amor, según ha consagrado el uso y la costumbre universal de los hombres.

3.ª El objeto formal, o sea, el motivo o principal razón del culto a Corazón de Jesús, es la divina excelencia de la persona del Verbo encarnado con especial consideración a su triple amor hacia nosotros: divino, humano-espiritual y humano-sensible.

188. Escuchemos a Pío XII exponiendo todo esto en diferentes pasajes de su encíclica:

«El motivo por el cual la Iglesia tributa al Corazón del divino Redentor el culto de latría... es doble; *el primero*, que es común también a los demás miembros adorables del cuerpo de Jesucristo, se funda en el hecho de que su Corazón, siendo una parte nobilísima de la naturaleza humana, *está unido hipostáticamente a la persona del Verbo de Dios*, y, por lo tanto, se le ha de tributar el mismo culto de adoración con que la Iglesia honra a la persona del mismo Hijo de Dios encarnado. Se trata, pues, de una verdad de fe católica que fue solemnemente definida en el concilio ecuménico de Efeso y en el II de Constantinopla.

El otro motivo pertenece de manera especial al Corazón del divino Redentor, y, por lo mismo, le confiere un título del todo propio para recibir el culto de latría. Proviene de que su Corazón, más que ningún otro miembro de su cuerpo, *es el índice natural o el símbolo de su inmensa caridad hacia el género humano»* [6].

«Y así, del elemento corpóreo, que es el Corazón de Jesucristo, y de su natural simbolismo, es legítimo y justo que, llevados por las alas de la fe, nos elevemos no sólo a la contemplación de *su amor sensible*, sino más alto, hasta la consideración y adoración de su excelentísimo *amor infuso*, y, finalmente, en un vuelo sublime y dulce al mismo tiempo, hasta la meditación y adoración del *amor divino* del Verbo encarnado, ya que a la luz de la fe, por la cual creemos que en la persona de Cristo están unidas la naturaleza humana y la naturaleza divina, podemos concebir los estrechísimos vínculos que existen entre el amor *sensible* del Corazón físico de Jesús y su doble amor *espiritual*, el *humano* y el *divino*. En realidad, estos amores no se deben considerar sencillamente como coexistentes en la persona adorable del Redentor divino, sino también como unidos entre sí con vínculo natural, en cuanto que al amor *divino* están subordinados el humano, *espiritual* y *sensible*, los cuales son una representación analógica de aquél» [7].

[5] Pío XII, ibid., p.624.
[6] Pío XII, ibid., p.619.

4.ª El culto al Corazón de Jesús tiene por finalidad la perfección de nuestro amor a Dios y a los hombres.

189. Escuchemos de nuevo a Pío XII:

«Siendo esto así, fácilmente deducimos que el culto al Sacratísimo Corazón de Jesús es, por la naturaleza misma de las cosas, el culto al amor con que Dios nos amó por medio de Jesucristo, y, al mismo tiempo, el ejercicio del amor que nos lleva a Dios y a los otros hombres. O, dicho de otra manera, este culto se dirige al amor de Dios para con nosotros, proponiéndolo como objeto de adoración, de acción de gracias y de imitación; y *tiene por fin la perfección de nuestro amor a Dios y a los hombres* mediante el cumplimiento cada vez más generoso del «mandamiento nuevo», que el divino Maestro legó como sagrada herencia a sus apóstoles cuando les dijo: «Un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Io 13,34)» [8].

5.ª Elementos esenciales del culto al Corazón de Jesús son los actos de amor y de reparación tributados al amor de Dios en desagravio de las ofensas que recibe de los hombres.

190. Lo pidió expresamente el mismo Cristo a su fiel confidente Santa Margarita María de Alacoque y lo han confirmado plenamente Pío XI y Pío XII. He aquí los textos:

CRISTO: Entonces, descubriéndome su divino Corazón (me dijo): «He aquí este Corazón que tanto ha amado a los hombres, que nada ha perdonado hasta agotarse y consumirse para mostrarles su amor; y como agradecimiento no recibe de la mayor parte sino ingratitudes con sus irreverencias y sacrilegios y con las frialdades y desprecios que tienen para El en el sacramento de su amor... Tú, a lo menos, dame esta satisfacción de suplir por sus ingratitudes todo cuanto tú seas capaz» [9].

PÍO XI: «En verdad, el espíritu de expiación y de reparación ha tenido siempre la parte primera y principal en el culto con que se honra al Corazón Sacratísimo de Jesús; y es, ciertamente, el que se armoniza mejor con el origen, la naturaleza, la eficacia y las prácticas propias de esta particular devoción, como ha sido confirmado por la historia y la práctica, por la sagrada liturgia y por las actas de los Sumos Pontífices» [10].

PÍO XII: «Ha sido constante persuasión de la Iglesia, maestra de verdad para los hombres, desde cuando promulgó los primeros documentos oficiales relativos al culto del Corazón Sacratísimo de Jesús, que los *elementos esenciales de él, es decir, los actos de amor y de reparación tributados*

[7] Pío XII, ibid., p.626.
[8] Pío XII, ibid., p.626.
[9] SANTA MARGARITA MARÍA DE ALACOQUE, *Vie et oeuvres* (París 1920) t.2 p.72.
[10] Pío XI, encíclica *Miserentissimus Redemptor* n.21. Toda la encíclica está dedicada «a la reparación que todos deben ofrecer al Sagrado Corazón de Jesús».

al amor infinito de Dios para con los hombres, lejos de estar contaminados de materialismo y de superstición, constituyen una forma de piedad en la que se actúa plenamente aquella religión espiritual y verdadera que anunció el Salvador mismo a la samaritana: «Ya llega tiempo, y ya estamos en él, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Io 4,23-24)» [11].

6.ª Por todo lo cual la veneración y culto del Corazón Sacratísimo de Jesús constituye la más completa profesión de la religión cristiana.

191. Lo dice expresamente Pío XII con esas mismas palabras:

«Esta verdad fundamental (la unión hipostática) nos permite entender cómo el Corazón de Jesús es el Corazón de una persona divina, es decir, del Verbo encarnado, y que, por consiguiente, representa y pone ante los ojos todo el amor que nos ha tenido y nos tiene aún. Y aquí está la razón por qué *el culto al Sagrado Corazón se considera, en la práctica, como la más completa profesión de la religión cristiana.* Verdaderamente, la religión de Jesucristo se funda toda en el Hombre-Dios Mediador; de manera que no se puede llegar al Corazón de Dios sino pasando por el Corazón de Cristo, conforme a lo que El mismo afirmó: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí» (Io 14,6)» [12].

ARTICULO II

Jesucristo, Mediador entre Dios y los hombres

192. El título de Mediador expresa, en cierto modo, toda la obra salvífica realizada por el Verbo encarnado durante su vida terrestre, desde la encarnación hasta su ascensión a los cielos, sobre todo con su pasión y muerte santísima en la cruz. Pero en este artículo nos vamos a fijar únicamente en el significado del título de Mediador entre Dios y los hombres que corresponde plenamente a Jesucristo.

Para explicar con toda precisión y exactitud este nuevo título de nuestro Señor Jesucristo es preciso establecer algunos prenotandos indispensables. Helos aquí:

1.º Concepto de mediación

Hablando en general y con relación a todos los casos posibles, se entiende por *mediación* una gestión realizada por una tercera persona con el fin de unir o reconciliar a otras dos personas enemistadas entre sí, o de llegar a un arreglo amistoso en un pleito que haya surgido entre las dos. La persona que realiza esa gestión recibe el nombre de *mediador* (del griego ὁ μεσίτης).

La persona que realiza la mediación puede ser *física* (v.gr., un hombre intercediendo por otro ante un tercero) o *moral* (v.gr., una nación sirviendo de intermediaria entre otras dos naciones enemistadas).

11 Pío XII, *Haurietis...*, l.c., p.625-26.
12 Pío XII, ibid., p.626.

2.º Clases de mediación

Puede establecerse una triple división, según se refiera al mediador, a la mediación misma o a sus efectos. Y así:

a) Con relación al mediador cabe distinguir una mediación *ontológica,* o de ser, y otra *dinámica,* o de oficio. La primera es lo que corresponde a aquel ser que *por su propia naturaleza* está colocado entre los dos extremos a los cuales va a reconciliar, y que, por lo mismo, es aptísimo para realizar la mediación (v.gr., el hombre, situado por su propia naturaleza entre los ángeles y los animales, sería el mediador *ontológico* ideal para mediar entre ambos, si tal clase de mediación fuese posible entre ellos). La segunda, o sea, la *dinámica* o de oficio, consiste en la realización o ejercicio efectivo de la mediación. Más brevemente: La mediación *ontológica* consiste en la *aptitud* para realizar lo que la mediación *dinámica* realiza de hecho.

b) Con relación a la mediación misma, la mediación puede ser *principal* y *secundaria.* Principal es la que realiza el mediador por su propia excelencia y propios méritos, sin relación o recurso a ninguna otra persona. Secundaria es la que realiza un mediador que pone algo de su parte también, pero en estrecha y *esencial* dependencia de otro mediador más importante, que es el mediador principal. Ya se comprende que, con relación a la salvación del género humano, el mediador principal es Cristo Redentor, y la mediadora secundaria la Virgen Corredentora.

c) Con relación a sus efectos, la mediación puede ser triple: *dispositiva, perfectiva* y *ministerial.* La primera se limita a *preparar* la mediación; la segunda, la *realiza* de hecho, y la tercera, la *aplica.* En nuestro caso, los profetas y patriarcas del Antiguo Testamento *prepararon* la redención del mundo disponiendo al pueblo escogido a recibir al Mesías; Cristo, el verdadero Mesías, la *realizó;* y los sacerdotes, ministros de Cristo, *aplican,* a través de los siglos, la redención del mismo Cristo, sobre todo por medio de los sacramentos.

3.º Cualidades del mediador

Las cualidades o condiciones que ha de reunir en sí el mediador son, principalmente, tres:

a) Ha de ocupar un *término medio* entre las personas sobre las que va a realizar su mediación, y, por lo mismo, ha de ser inferior a una de ellas y superior a la otra.

b) Ha de ser *persona grata* a la persona superior, para que ésta acepte con benevolencia su mediación.

c) Ha de ofrecer una *satisfacción proporcionada* a la ofensa que se ha de perdonar o a la deuda que se ha de saldar.

4.º Condiciones que implica la mediación entre Dios y los hombres

Trasladándonos ya al orden sobrenatural, la mediación entre Dios y los hombres implica dos cosas fundamentales: *adquirirnos* el perdón de Dios y la gracia santificante y *aplicarnos* esa misma gracia a cada uno de nosotros.

Con estos prenotandos a la vista, la doctrina de Cristo Mediador no puede ser más sencilla, lógica y natural. Vamos a establecerla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Cristo en cuanto hombre es Mediador perfectísimo entre Dios y los hombres. (De fe divina, expresamente definida.)

193. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice San Pablo en multitud de ocasiones. Citamos algunos textos del todo claros y explícitos:

«Porque uno es Dios, uno también el *mediador* entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,5-6).

«Pero nuestro Pontífice (Cristo) ha recibido en suerte un ministerio tanto mejor cuanto El es *mediador* de una más excelente alianza» (Hebr 8,6).

«Por esto es el *mediador* de una nueva alianza, a fin de que por su muerte, para redención de las transgresiones cometidas bajo la primera alianza, reciban los que han sido llamados las promesas de la herencia eterna» (Hebr 9,15).

«Vosotros os habéis allegado... al *mediador* de la nueva alianza, Jesús» (Hebr 12,22-24).

b) Los Santos Padres. Lo afirman unánimemente. Escuchemos el siguiente hermoso testimonio de San Agustín:

«Entre la Trinidad y la debilidad del hombre y su iniquidad fue hecho *mediador* un hombre, no pecador, sino débil, para que por la parte que no era pecador te uniera a Dios y por la parte que era débil se acercara a ti; y así, para ser *mediador* entre el hombre y Dios, el Verbo se hizo carne, es decir, el Verbo fue hecho hombre» [1].

c) El magisterio de la Iglesia. Esta verdad, enseñada ya por el papa San León Magno en su carta a Flaviano (D 143), fue expresamente proclamada por los concilios de Florencia y de Trento. He aquí los respectivos textos:

Concilio de Florencia: «Firmemente cree (la Iglesia), profesa y enseña que nadie concebido de hombre y de mujer fue jamás liberado del dominio del diablo sino por merecimiento del que es *mediador* entre Dios y los hombres, Jesucristo nuestro Señor» (D 711).

Concilio de Trento: «Si alguno afirma que este pecado de Adán, que es por su origen uno solo y, transmitido a todos por propagación, no por imitación, está como propio en cada uno, se quita por las fuerzas de la naturaleza humana o por otro remedio que por el mérito del solo *mediador*, nuestro Señor Jesucristo..., sea anatema» (D 790).

d) La razón teológica. En Jesucristo-hombre se cumplen perfectísimamente todas y cada una de las condiciones que exige la mediación principal entre Dios y los hombres expuestas en los prenotandos. Luego El es, efectivamente, el mediador principal entre Dios y los hombres.

Veamos, en efecto, cómo se cumplen en El todas las condiciones:

1.ª Con relación al mediador. A El le corresponde la doble mediación, *ontológica* y *dinámica:*

[1] San Agustín, *Enarrat. in Ps.:* ML 36,216.

a) Ontológica, porque en virtud de su naturaleza humana está situado entre Dios y los hombres, ya que por su naturaleza humana es inferior al Padre (Io 14,28) y por la plenitud de su gracia es inmensamente superior a los hombres [2].

b) Dinámica, porque, por su muerte en la cruz, nos redimió de la esclavitud del demonio, realizando de hecho la mediación entre Dios y los hombres.

2.ª Con relación a la mediación misma, Cristo es el *mediador principal* (no secundario), puesto que realizó la redención *por sus propios méritos,* sin relación o recurso a ninguna otra persona.

3.ª Con relación a sus efectos, su mediación no fue meramente *dispositiva* (como la de los justos del Antiguo Testamento), sino *perfectiva* en el sentido pleno y absoluto de la palabra; fue El quien *realizó* de hecho la mediación.

4.ª Con relación a las cualidades del mediador. Cristo las cumple perfectísimamente todas. Porque:

a) Ocupa un término medio entre Dios y los hombres, en el sentido explicado.

b) Es persona gratísima a Dios, puesto que es el «Hijo muy amado, en quien el Padre tiene puestas todas sus complacencias» (cf. Mt 3,17)

c) Ofreció una satisfacción proporcionada a la ofensa, puesto que sus méritos y satisfacciones rebasan infinitamente la deuda contraída ante Dios por todo el género humano. Por eso dice San Pablo que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20).

5.ª Con relación a las condiciones que implica. Cristo realizó perfectísimamente las dos, puesto que nos *adquirió* la gracia, por su muerte en la cruz, y nos la *aplica* mediante los sacramentos y a través de su influjo vital como miembros de su Cuerpo místico.

De manera que por todos los capítulos aparece del todo claro que Cristo es el gran *Mediador universal* entre Dios y los hombres.

Conclusión 2.ª La mediación principal y universal de Cristo no impide que haya otros mediadores secundarios, dispositivos y ministeriales entre Dios y los hombres. (Completamente *cierta* en teología.)

194. A primera vista parece que esta conclusión es contraria a un texto clarísimo de San Pablo: «*Uno* es Dios, *uno también el mediador* entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (1 Tim 2,5).

Sin embargo, según la interpretación de la tradición cristiana y de la misma Iglesia, ese texto de San Pablo hay que interpretarlo de la mediación *principal* y propiamente dicha, o sea de la que se realiza por los *méritos* propios y satisfaciendo la totalidad de la deuda *en plan de rigurosa y estricta justicia.* En este sentido es claro que *únicamente* Jesucristo es el Mediador universal entre Dios y los hombres.

Pero esto no es obstáculo para que haya otros mediadores *secundarios;* no sólo en plan *dispositivo* (como los justos del Antiguo Tes-

[2] Cf. III 26,2c, ad 1 et ad 2.

tamento) y *ministerial* (los sacerdotes de la Nueva Ley, que *aplican* la redención de Cristo a través, principalmente, de los sacramentos por El instituidos), sino incluso en el sentido *perfectivo*, aunque de una manera *secundaria* y *esencialmente dependiente* de la mediación principal de Jesucristo. Esta última es la que pertenece a la Santísima Virgen María como *Corredentora* de la humanidad y *Mediadora universal* de todas las gracias [3].

APÉNDICE.—La mediación universal de María

195. Dada la palpitante actualidad de esta prerrogativa excelsa de la Santísima Virgen María, vamos a explicarla un poco más en forma de apéndice.

Ante todo hay que añadir a los prenotandos del artículo anterior tres principios fundamentales, nuevos, ya concretamente mariológicos: la Virgen María es Madre de Dios, es Madre nuestra y es la Corredentora de la humanidad.

a) LA VIRGEN ES REAL Y VERDADERAMENTE MADRE DE DIOS. Lo definió el concilio de Efeso contra Nestorio [1] y es evidente por el hecho de que la Santísima Virgen es Madre de la *persona* de Cristo, y esa persona no es humana, sino *divina*.

b) LA VIRGEN ES MADRE NUESTRA en el orden de la gracia. Porque, siendo Madre *física* de Cristo, Cabeza del Cuerpo místico, tiene que serlo también *mística* o *espiritualmente* de todos los miembros vivos de ese Cuerpo místico. Y, además, porque nos *conmereció la gracia*, vida del alma, en su calidad de Corredentora.

c) LA VIRGEN ES LA CORREDENTORA DE LA HUMANIDAD, en cuanto que fue *asociada* por Dios a la obra redentora de Cristo, o sea, al fin mismo de la encarnación, en su calidad de nueva Eva asociada al nuevo Adán. El pecado de Adán, con la complicidad y cooperación de Eva, perdió al mundo entero, y la sangre de Jesucristo, con la cooperación de los dolores inefables de María al pie de la cruz, realizó la redención del mundo [2].

Mediación y corredención son dos conceptos distintos, pero absolutamente inseparables. María Santísima es Mediadora porque es Corredentora, y es Distribuidora de todas las gracias porque es Mediadora y Corredentora.

Teniendo en cuenta estos principios y combinándolos con las condiciones que requiere la mediación entre Dios y los hombres, aparece clarísima la mediación universal *secundaria* de la Santísima Virgen María. He aquí, efectivamente, cómo se cumplen en Ella todas las condiciones que requiere esa clase de mediación:

[3] Cf. III 26,1c, ad 1 et ad 2.

[1] Cf. D 111a y 113.

[2] Lo afirman, en forma más o menos clara, gran número de Santos Padres y lo enseñan abierta y claramente los últimos Sumos Pontífices, principalmente Pío IX (cf. bula *Ineffabilis Deus* en «Documentos marianos»: BAC [Madrid 1954] n.285), León XIII (DM 329 412 463 471), San Pío X (DM 488 489), Benedicto XV (DM 556), Pío XI (DM 575 608 647) y Pío XII (DM 713 902).

1.º CON RELACIÓN AL MEDIADOR. En María se cumplen, en grado proporcional y con entera dependencia de Cristo, las dos clases de mediación:

a) *Ontológica*, puesto que, por su maternidad divina, está colocada ontológicamente entre Dios y los hombres: inferior a Dios, pero muy superior a los hombres.

b) *Dinámica*, puesto que realizó de hecho, asociada a Cristo Redentor, la corredención del mundo.

2.º CON RELACIÓN A LA MEDIACIÓN MISMA no realizó Ella la mediación *principal* (que corresponde exclusivamente a Cristo), pero sí la *secundaria*, puesto que asoció sus dolores a la sangre de Cristo, contribuyendo secundaria y proporcionalmente a la redención del mundo.

3.º CON RELACIÓN A SUS EFECTOS, la Santísima Virgen realizó la triple mediación:

a) *Dispositiva* antes de la encarnación, adelantándola con sus oraciones—como afirman gran número de Santos Padres—y alimentando y cuidando después, durante los treinta años de Nazaret, a la divina Víctima, que en lo alto de la cruz había de salvar a la humanidad.

b) *Perfectiva* al pie de la cruz, porque—como ya hemos dicho—con sus dolores inefables y con sus lágrimas de Corredentora realizó la mediación universal de una manera *secundaria* y *esencialmente dependiente* de la mediación principal de Cristo.

c) *Ministerial*, en cuanto que, por divina disposición, aplica y distribuye a cada uno de nosotros todas y cada una de las gracias que recibimos de Dios.

4.º CON RELACIÓN A LAS CUALIDADES DEL MEDIADOR, las realiza admirablemente todas. Porque:

a) *Ocupa un término medio entre Dios y los hombres* por su divina maternidad.

b) *Es gratísima a Dios*, puesto que es nada menos que la Hija del Padre, Madre del Hijo y Esposa del Espíritu Santo.

c) *Ofreció una satisfacción proporcionada a la ofensa*, no en plan de estricta y rigurosa justicia (que corresponde exclusivamente a Cristo en virtud de su personalidad *divina)*, pero sí en plan *proporcional*, mereciéndonos con mérito proporcional de *condignidad* lo mismo que Cristo nos mereció con mérito de rigurosa y estricta justicia.

5.º CON RELACIÓN A LAS CONDICIONES QUE IMPLICA, María, asociada a Cristo, nos *conquistó* la gracia (en el sentido explicado) y nos la *aplica* a cada uno de nosotros en su calidad de Distribuidora de todas las gracias [3].

Se cumplen, pues, en María perfectísimamente todas las condiciones requeridas para ser la *Mediadora universal* de la humanidad,

[3] La misma Iglesia ha otorgado repetidas veces este nuevo título a la Santísima Virgen María (cf. DM 456 481 488 489 513 565 585 etc.).

en forma secundaria y esencialmente dependiente de la mediación principal de Cristo Redentor.

Toda esta doctrina está recogida, en sus líneas fundamentales, en el siguiente precioso texto de Pío XII en su encíclica *Haurietis aquas* [4]:

«*Ha sido voluntad de Dios* que, en la obra de la redención humana, la Santísima Virgen María estuviera *inseparablemente unida con Jesucristo;* tanto, que *nuestra salvación es fruto de la caridad de Jesucristo y de sus padecimientos, a los cuales fueron consociados íntimamente el amor y los dolores de su Madre.* Por eso conviene que el pueblo cristiano, que *de Jesucristo, por medio de María, ha recibido la vida divina,* después de haber dado al Sagrado Corazón de Jesús el debido culto, rinda también al amantísimo Corazón de su Madre celestial los correspondientes obsequios de piedad, de amor, de agradecimiento y de reparación».

En cuanto a la objeción de los que creen que la corredención mariana y su mediación universal empaña o disminuye la dignidad de Jesucristo como *único* Mediador y Redentor universal de los hombres según el texto de San Pablo (1 Tim 2,5), hay que responder que no solamente no es así, sino que, por el contrario, la exalta y dignifica todavía más. Escuchemos a un teólogo contemporáneo resolviendo esa dificultad [5]:

«Una de las causas, acaso la principal, por la cual muchos no admiten la corredención mariana *objetiva* es porque piensan que con eso queda disminuida la dignidad de Jesucristo como único mediador y redentor de los hombres (1 Tim 2,5). Y no hay nada de eso, porque todo lo que tiene María, la gracia, la santidad con todas sus prerrogativas extraordinarias, incluso la maternidad divina y su ser de corredentora, es recibido de Jesucristo. Y así como la bondad de Dios no se disminuye porque la comunique a las criaturas, antes, por el contrario, *extrínsecamente* se acrecienta, así el ser redentor de Jesucristo con la corredención mariana. Los actos corredentivos de María son más de Jesucristo que de su Madre santísima; porque suya, y recibida de El, es la gracia por medio de la cual merece y satisface por nosotros en unión de su Hijo. Lo único que con esto se hace patente es la suprema bondad de Jesucristo para con su Madre al hacerla participante de la dignidad altísima de corredentora del género humano, para lo cual previamente la dispuso preservándola del pecado original y enriqueciéndola con el tesoro inmenso de sus gracias y privilegios».

[4] Cf. *Ecclesia* n.777 (2 de junio de 1956) p.628.
[5] CUERVO, l.c., p.943-44.

LIBRO II

Los misterios de la vida de Cristo

«Y habitó entre nosotros» (Io 1,14).

196. Terminada la exposición teológica del misterio de la encarnación considerado en sí mismo y en sus principales consecuencias con relación a Cristo, al Padre y a nosotros mismos, vamos a abordar ahora la exposición de los misterios de la vida de Cristo según el plan de la *Suma Teológica* de Santo Tomás anunciado al frente de esta obra (cf. n.1).

Como puede apreciar el lector en el cuadro sinóptico al que acabamos de remitirle, el Doctor Angélico distribuye los misterios de la vida de Cristo en cuatro secciones, que se refieren a su *entrada* en el mundo, a su *permanencia* en él, a su *salida* del mismo y a su *exaltación* gloriosa en el cielo. Cada una de esas secciones las subdividiremos en nuestro estudio en capítulos y artículos, según lo exija la extensión o importancia de la materia.

En todo este segundo libro acentuaremos la *proyección práctica* de la doctrina. En realidad, los grandes problemas cristológicos son los que hemos examinado en el libro anterior, único que suelen comentar los profesores de teología en las universidades y seminarios eclesiásticos. Pero la exposición de los misterios de la vida de Cristo es de un interés extraordinario para fomentar nuestra piedad, incrementando en nuestras almas el amor a la persona adorable de Jesucristo, que tanto hizo y padeció por nosotros, e impulsándonos a la imitación de sus virtudes inefables.

SECCION I

Los misterios de la vida de Cristo en su entrada en el mundo

El Doctor Angélico dedica a esta primera sección trece grandes cuestiones con sus correspondientes artículos. Las distribuye, con admirable orden, en cuatro capítulos, que corresponden a la concepción, nacimiento, circuncisión y bautismo de Cristo. Entre el tercero y el cuarto de estos capítulos añadiremos nosotros otro especial, dedicado a estudiar brevemente los misterios de la vida oculta de Jesucristo.

CAPITULO I

La concepción de Cristo

197. El primer capítulo, como acabamos de decir, está dedicado al estudio teológico de la concepción de Cristo por obra del Espíritu Santo en las entrañas virginales de María. Por eso comienza Santo Tomás hablando de la Virgen Madre de Dios antes de hablar de la concepción del mismo Cristo.

Exponemos a continuación, en forma esquemática, las cuestiones correspondientes a este primer capítulo, que muestran el camino que vamos a recorrer en los tres artículos que lo integran.

- 1.° La Madre de Cristo.....
  - Concepción inmaculada.
  - Virginidad.
  - Desposorios.
  - Anunciación.
- 2.° La concepción de Cristo.
  - Ascendencia y genealogía de Cristo.
  - Papel de María en la concepción de Cristo.
  - Papel del Espíritu Santo.
  - Modo y orden de la concepción.
- 3.° La perfección de Cristo antes de nacer.

ARTICULO I

La Madre de Cristo

Al comenzar a tratar de los misterios de la vida del Verbo encarnado, nada más natural que dedicar un recuerdo a su Madre santísima. Así lo hace Santo Tomás, como acabamos de ver en el cuadro esquemático correspondiente a este capítulo.

Cuatro son las cuestiones fundamentales que vamos a examinar en este primer artículo, a saber: la *concepción inmaculada* de María, su *virginidad perpetua*, sus *desposorios* con el patriarca San José y la *anunciación* del ángel en Nazaret.

1. La concepción inmaculada de María

198. Para ambientar todo cuanto vamos a decir en torno a la Santísima Virgen María, es conveniente recordar la grandeza inmarcesible a que la eleva su maternidad divina. Trasladamos aquí lo que sobre esto hemos escrito en otra parte [1]:

«Todos los títulos y grandezas de María arrancan del hecho colosal de su *maternidad divina*. María es inmaculada, llena de gracia, Corredentora de la humanidad; subió en cuerpo y alma al cielo para ser allí la Reina de cielos y tierra y la Mediadora universal de todas las gracias, etc., etc., *porque es la Madre de Dios*. La maternidad divina la coloca a tal altura, tan por encima de todas las criaturas, que Santo Tomás de Aquino, tan sobrio y discreto en sus apreciaciones, no duda en calificar su dignidad de *en cierto modo infinita* [2]. Y su gran comentarista, el cardenal Cayetano, dice que María, por su maternidad divina, *alcanza los límites de la divinidad* [3]. Entre todas las criaturas, es María, sin duda ninguna, la que tiene mayor «afinidad con Dios».

Y es porque María, en virtud de su maternidad divina, entra a formar parte del orden hipostático, es un elemento indispensable—en la actual economía de la divina Providencia—para la encarnación del Verbo y la redención del género humano. Ahora bien: como dicen los teólogos, el orden hipostático supera inmensamente al de la gracia y la gloria, como este último supera inmensamente al de la naturaleza humana y angélica y aun a cualquier otra naturaleza creada o creable. La maternidad divina está por encima de la filiación adoptiva de la gracia, ya que esto no establece más que un parentesco espiritual y místico con Dios, mientras que la maternidad divina de María establece un *parentesco de naturaleza, una relación de consanguinidad con Jesucristo*, y una, por decirlo así, especie de afinidad con toda la Santísima Trinidad [4]. La maternidad divina, que termina en la persona increada del Verbo hecho carne, supera, pues, por su fin, de una manera infinita, a la gracia y la gloria de todos los elegidos y a la plenitud de gracia y de gloria recibida por la misma Virgen María. Y, con mayor razón, supera a todas las gracias *gratis dadas* o carismas, como son la profecía, el conocimiento de los secretos de los corazones, el don de milagros o de lenguas, etc., porque todos son inferiores a la gracia santificante, como enseña Santo Tomás [5].

De este hecho colosal—María Madre del Dios redentor—arranca el llamado *principio del consorcio*, en virtud del cual Jesucristo asoció íntimamente a su divina Madre a toda su misión redentora y santificadora. Por eso, todo lo que El nos mereció con mérito de rigurosa justicia—*de condigno ex toto rigore iustitiae*—, nos lo mereció también María, aunque con distinta clase de mérito» [6].

Siendo esto así, nada debe sorprendernos ni extrañarnos en torno a las gracias y privilegios de María, por grandes y extraor-

[1] Cf. *Teología de la perfección cristiana* (BAC, 3.ª ed., Madrid 1958) n.23.
[2] Cf. I 25,6 ad 4.
[3] Cayetano, *In II-II* 103,4 ad 2.
[4] Cf. Hugon, *Marie pleine de grâce* (5.ª ed.) p.63.
[5] Cf. P. Garrigou-Lagrange, *La Madre del Salvador* p.1.ª c.1 a.2. Cf. I-II 111,5.
[6] Cuál sea la naturaleza del mérito de María con relación a nosotros, es cuestión todavía discutida entre los teólogos. Algunos ven tan sólo un mérito de conveniencia *(de congruo)*; otros afirman que se trata de un mérito estricto, aunque no según todo el rigor de la justicia, sino únicamente por cierta proporcionalidad *(de condigno ex condignitate)*. A nosotros nos parece que llevan razón estos últimos.

dinarios que sean. El primero de los cuales, en el orden cronológico, es el privilegio singularísimo de su concepción inmaculada y de la plenitud de gracia con que fue enriquecida su alma en el primer instante de su ser natural.

Como de costumbre, expondremos la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Por gracia y privilegio singularísimo de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo Redentor, la Santísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa original en el primer instante de su concepción. (De fe divina, expresamente definida.)

199. He aquí las pruebas de este sublime dogma de fe:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. No hay en ella ningún texto explícito sobre este misterio, pero sí algunas insinuaciones que, elaboradas por la tradición cristiana y puestas del todo en claro por el magisterio infalible de la Iglesia, ofrecen algún fundamento escriturístico para la definición del dogma. Son, principalmente, las siguientes:

Dijo Dios a la serpiente en el paraíso: «Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo; *éste te aplastará la cabeza*» (Gen 3,15).
«Dios te salve, *llena de gracia*, el Señor es contigo» (Lc 1,28).
«¡Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre!» (Lc 1,42).
«Porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso, cuyo nombre es santo» (Lc 1,49).

No bastan estos textos para probar por sí mismos el privilegio de la concepción inmaculada de María. Pero la bula *Ineffabilis Deus*, por la que Pío IX definió el dogma de la Inmaculada, los cita como remota alusión escriturística al singular privilegio de María.

b) LOS SANTOS PADRES. Estos eximios varones, representantes auténticos de la tradición cristiana, fueron elaborando poco a poco la doctrina de la concepción inmaculada de María, que no siempre brilló en la Iglesia con la misma claridad. En la historia y evolución de este dogma pueden distinguirse los siguientes principales períodos:

1) PERÍODO DE CREENCIA IMPLÍCITA Y TRANQUILA. Se extiende hasta el concilio de Efeso (año 431). Los Santos Padres aplican a María los calificativos de *santa, inocente, purísima, intacta, incorrupta, inmaculada,* etc. En esta época sobresalen en sus alabanzas a María San Justino, San Ireneo, San Efrén, San Ambrosio y San Agustín.

2) PERÍODO INICIAL DE LA PROCLAMACIÓN EXPLÍCITA. Se extiende hasta el siglo XI. La fiesta de la Inmaculada comienza a celebrarse en algunas iglesias de Oriente desde el siglo VIII, en otras desde el IX y en Inglaterra desde el XI. Después se propaga a España, Francia y Alemania.

3) PERÍODO DE LAS GRANDES CONTROVERSIAS (S.XII-XIV). Nada menos que San Bernardo, San Anselmo y grandes teólogos escolásticos del siglo XIII

y siguientes, entre los que se encuentran Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás [7], Enrique de Gante y Egidio Romano, negaron o pusieron en duda el privilegio de María por no hallar la manera de armonizarlo con el dogma de la Redención *universal* de Cristo, que no admite una sola excepción entre los nacidos de mujer. A pesar de su piedad mariana, intensísima en la mayor parte de ellos, tropezaron con ese obstáculo dogmático, que no supieron resolver, y, muy a pesar suyo, negaron o pusieron en duda el singular privilegio de María. Sin duda alguna, todos ellos lo hubieran proclamado alborozadamente si hubieran sabido resolver ese aparente conflicto en la forma clarísima con que se resolvió después.

4) PERÍODO DE REACCIÓN Y DE TRIUNFO DEL PRIVILEGIO (S.XIV-XIX). Iniciado por Guillermo de Ware y por Escoto, se abre un período de reacción contra la doctrina que negaba o ponía en duda el privilegio de María, hasta ponerla del todo en claro y armonizarla perfectamente con el dogma de la Redención universal de Cristo. Con algunas alternativas, la doctrina inmaculista se va imponiendo cada vez más, hasta su proclamación dogmática por Pío IX el 8 de diciembre de 1854.

c) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. He aquí el texto emocionante de la declaración dogmática de Pío IX:

«Después de ofrecer sin interrupción a Dios Padre, por medio de su Hijo, con humildad y penitencia, nuestras privadas oraciones y las súplicas de la Iglesia, para que se dignase dirigir y afianzar nuestra mente con la virtud del Espíritu Santo, implorado el auxilio de toda la corte celestial e invocado con gemidos el Espíritu Paráclito e inspirándonoslo él mismo:

Para honor de la santa e individua Trinidad, para gloria y ornamento de la Virgen Madre de Dios, para exaltación de la fe católica y aumento de la cristiana religión, con la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra propia, *declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María, en el primer instante de su concepción, por gracia y privilegio singular de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús, Salvador del género humano, fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original, ha sido revelada por Dios y, por tanto, debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles.*

Por lo cual, si algunos—lo que Dios no permita—presumieren sentir en su corazón de modo distinto a como por Nos ha sido definido, sepan y tengan por cierto que están condenados por su propio juicio, que han naufragado en la fe y que se han separado de la unidad de la Iglesia» (D 1641).

La palabra del Vicario de Cristo, dirigida por el Espíritu Santo, ha pronunciado el oráculo infalible: *Roma locuta est, causa finita est.*

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Siglos enteros necesitó la pobre razón humana para hallar el modo de concordar la concepción inmaculada de María con el dogma de la Redención *universal* de Cristo, que afecta a todos los descendientes de Adán, sin excepción alguna para nadie, ni siquiera para la Madre de Dios. Pero, por fin, se hizo la luz, y la armonía entre los dos dogmas apareció con claridad deslumbradora.

[7] Sobre el pensamiento de Santo Tomás en torno a la Inmaculada Concepción hablaremos en seguida en una nota.

De dos maneras, en efecto, se puede redimir a un cautivo: pagando el precio de su rescate para sacarlo del cautiverio en el que ya ha incurrido (redención *liberativa*) o pagándolo *anticipadamente*, impidiéndole con ello caer en el cautiverio (redención *preventiva*). Esta última es una *verdadera y propia redención*, más auténtica y profunda todavía que la primera, y ésta es la que se aplicó a la Santísima Virgen María. Dios omnipotente, previendo desde toda la eternidad los méritos infinitos de Jesucristo Redentor rescatando al género humano con su sangre preciosísima, derramada en la cruz, *aceptó anticipadamente el precio de ese rescate* y lo aplicó a la Virgen María en forma de redención *preventiva*, impidiéndola contraer el pecado original, que, como criatura humana descendiente de Adán por vía de generación natural, *debía* contraer y hubiese contraído de hecho sin ese privilegio preservativo. Con lo cual la Virgen María recibió de lleno la redención de Cristo—más que ningún otro redimido—y fue, a la vez, concebida en gracia, sin la menor sombra del pecado original.

Este es el argumento teológico fundamental, recogido en el texto de la declaración dogmática de Pío IX.

El pueblo cristiano, que no sabe teología, pero tiene el *instinto de la fe*, que proviene del mismo Espíritu Santo, y le hace presentir la verdad aunque no sepa demostrarla, hacía muchos siglos que aceptaba alborozadamente la doctrina de la concepción inmaculada de María y se tapaba los oídos cuando los teólogos ponían objeciones y dificultades a la misma. Por eso aplaudía con entusiasmo y repetía jubiloso los *argumentos de conveniencia*, que, si no satisfacían del todo a los teólogos, llenaban por completo el corazón y la piedad de los fieles. Tales eran, por ejemplo, el llamado argumento de Escoto: *potuit, decuit, ergo fecit* (Dios *pudo* hacer inmaculada a su Madre; *era conveniente* que la hiciera; luego *la hizo)*, y otros muchos del tenor siguiente:

a) ¿La Reina de los ángeles bajo la tiranía del demonio vencido por ellos?
b) ¿Mediadora de la reconciliación y enemiga de Dios un solo instante?
c) Eva, que nos perdió, fue creada en gracia y justicia original, y María, que nos salvó, ¿fue concebida en pecado?
d) ¿La sangre de Jesús brotando de un manantial manchado?
e) ¿La Madre de Dios esclava de Satanás?

Todos estos argumentos de conveniencia eran del dominio popular siglos antes de la definición del dogma de la Inmaculada. Pero el argumento teológico fundamental es el de la redención *preventiva*, que hemos expuesto hace un momento. Si lo hubieran vislumbrado los teólogos medievales que pusieron en tela de juicio el singular privilegio de María, ni uno solo de ellos se hubiera opuesto a una doctrina tan gloriosa para María y tan en consonancia con el instinto sobrenatural de todo corazón cristiano.

200. Nota sobre el pensamiento de Santo Tomás en torno a la concepción inmaculada de María.

Como hemos indicado más arriba, el Príncipe de la teología católica, Santo Tomás de Aquino, figura en la lista de los que negaron el privilegio de María por no saberlo armonizar con el dogma de la redención universal de Cristo. Quizá Dios lo permitió así para recordar al mundo entero que en materia de fe y de costumbres la luz definitiva no la pueden dar los teólogos—aunque se trate del más grande de todos ellos—, sino que ha de venir de la Iglesia de Cristo, asistida directamente por el Espíritu Santo con el carisma maravilloso de la infalibilidad.

Con todo, el error de Santo Tomás es más aparente que real. Por de pronto, la Inmaculada que él rechazó—una Inmaculada no redimida—, no es la Inmaculada definida por la Iglesia. La bula de Pío IX definió una Inmaculada *redimida*, que hubiera sido aceptada inmediatamente por el Doctor Angélico si hubiera vislumbrado esta solución. El fallo de Santo Tomás está en no haber encontrado esta salida; pero la Inmaculada no redimida que él rechazó hay que seguir rechazándola todavía, hoy más que entonces, a causa precisamente de la definición de la Iglesia.

Aparte de esto, Santo Tomás fluctuó toda su vida en torno a la solución de este problema. Por una parte, su corazón tiernamente enamorado de la Virgen le empujaba instintivamente a proclamar el privilegio mariano. Por otra, su enorme sinceridad intelectual le impedía aceptar una doctrina que no veía la manera de armonizarla con un dogma de fe expresamente contenido en la divina revelación ni con la práctica de la Iglesia romana, que no celebraba en aquella época la fiesta de la Inmaculada, aunque la *toleraba* en otras iglesias [8]. Por eso, cuando se deja llevar del impulso de su corazón, parece proclamar el privilegio de María [9]. Pero cuando se abandona al frío razonamiento de la especulación científica, se siente coartado a manifestar lo contrario [10]. Lo último que escribió sobre este asunto, poco antes de morir, fueron las siguientes palabras en su bellísimo comentario al *Ave María* [11]:

«La Santísima Virgen María fue purísima en cuanto a la culpa, *porque no incurrió ni en el pecado original, ni en el mortal, ni en el venial*».

[8] Cf. III 27,2 ad 3.

[9] He aquí un texto de Santo Tomás del todo claro y explícito en favor de la Inmaculada Concepción de María.

«La pureza se entiende por oposición a su contraria; por lo mismo, puede encontrarse alguna cosa creada tan pura que no pueda haber otra más pura entre las cosas creadas, si no ha sido manchada por el contagio del pecado; y tal fue la pureza de la Santísima Virgen, *que fue inmune del pecado original y del actual» (In I Sent.* dist.44 q.1 a.3 ad 3).

[10] Tal ocurre en la *Suma Teológica* (III 27,1-2).

[11] Cf. *Expositio super salutationem angelicam.* Este comentario, *ciertamente auténtico*, de Santo Tomás—como ha demostrado el P. Mandonet—, lo escribió el Doctor Angélico al final de su vida, en abril de 1273. Santo Tomás murió el 7 de marzo de 1274, a los cuarenta y nueve años de edad (cf. J. F. Rossi, C. M., en *Divus Thomas* [Pl.] [1931] p.445-479).

El lector que quiera una información más amplia sobre el pensamiento de Santo Tomás en torno a la Inmaculada Concepción de María leerá con provecho el hermoso trabajo del P. Norberto del Prado *Divus Thomas et bulla dogmatica «Ineffabilis Deus»* (Friburgo 1919), o su anticipo español: *Santo Tomás y la Inmaculada Concepción* (Vergara 1910).

Conclusión 2.ª La Santísima Virgen María fue enteramente libre del «fomes peccati», o sea, de la inclinación al pecado, desde el primer instante de su concepción inmaculada. (Completamente *cierta.)*

201. La razón teológica no puede ser más clara y sencilla. El *fomes* o inclinación al pecado es una consecuencia del pecado original, que inficionó a todo el género humano (cf. D 592). Pero como la Virgen María fue enteramente preservada del pecado original, síguese que estuvo enteramente exenta del *fomes*, que es su consecuencia natural.

Y no se diga que también el dolor y la muerte son consecuencias del pecado original, y, sin embargo, María sufrió dolores inmensos y pasó por la muerte corporal como su divino Hijo. Porque el caso del dolor y de la muerte es muy distinto del *fomes* o inclinación al pecado. Este último supone un desorden moral, al menos inicial, en la propia naturaleza humana. El dolor y la muerte, en cambio, no afectan para nada al orden moral, y, por otra parte, era conveniente—y en cierto modo necesario—que la Virgen pasara por ellos con el fin de conquistar el título de Corredentora de la humanidad al unir sus dolores y su muerte a los de su divino Hijo, el Redentor del mundo. Por eso fue enteramente exenta de la inclinación al pecado, pero no del dolor y de la muerte [12]. Otro tanto ocurrió con la persona adorable de Jesucristo, como vimos en su lugar correspondiente.

Conclusión 3.ª La Santísima Virgen María fue, por especial privilegio de Dios, enteramente inmune durante toda su vida de todo pecado actual, incluso levísimo. (De fe divina expresamente definida.)

202. He aquí la definición expresa del concilio de Trento:

«Si alguno dijese que el hombre, una vez justificado, no puede pecar en adelante ni perder la gracia y, por tanto, el que cae y peca no fue nunca verdaderamente justificado; o, al contrario, que puede evitar durante toda su vida todos los pecados, aun los veniales, *si no es por especial privilegio de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia*, sea anatema» (D 833).

El Doctor Angélico expone hermosamente la razón teológica de este privilegio de María en la siguiente forma [13]:

«A los que Dios elige para una misión determinada, les prepara y dispone de suerte que la desempeñen idónea y convenientemente, según aquello de San Pablo: «Nos hizo Dios ministros idóneos de la nueva alianza» (2 Cor 3,6).

Ahora bien: la Santísima Virgen María fue elegida por Dios para ser Madre del Verbo encarnado, y no puede dudarse de que la hizo por su gracia perfectamente idónea para semejante altísima misión. Pero no sería idónea Madre de Dios si alguna vez hubiera pecado, aunque fuera levemente, y ello por tres razones:

a) Porque el honor de los padres redunda en los hijos, según se dice en los Proverbios: «Gloria de los hijos son sus padres» (Prov 17,6); luego, por

[12] Cf. III 27,3c et ad 1.
[13] III 27,4.

contraste y oposición, la ignominia de la Madre hubiera redundado en el Hijo.

b) Por su especialísima afinidad con Cristo, que de ella recibió la carne. Pero dice San Pablo a los Corintios: «¿Qué concordia puede haber entre Cristo y Belial?» (1 Cor 1,24).

c) Porque el Hijo de Dios, que es la Sabiduría divina, habitó de un modo singular en el alma de María y en sus mismas entrañas virginales. Pero en el libro de la Sabiduría se nos dice: «En el alma maliciosa no entrará la sabiduría, ni morará en cuerpo esclavo del pecado» (Sap 1,4).

Hay que concluir, por consiguiente, de una manera absoluta, que la bienaventurada Virgen no cometió jamás ningún pecado, ni mortal ni venial, para que en ella se cumpla lo que se lee en el Cantar de los Cantares: «Toda hermosa eres, amada mía, y no hay en ti mancha ninguna» (Cant 4,7).

Por estas mismas razones hay que decir que la Santísima Virgen María no cometió jamás la menor *imperfección moral*. Siempre fue *fidelísima* a las inspiraciones del Espíritu Santo, y practicó siempre la virtud *con la mayor intensidad* que en cada caso podía dar de sí y *por puro amor de Dios*, o sea, con las disposiciones más perfectas con que puede practicarse la virtud [14].

Conclusión 4.ª La Santísima Virgen María no sólo no pecó jamás de hecho, sino que fue confirmada en gracia desde el primer instante de su inmaculada concepción y era, por consiguiente, impecable. (Completamente *cierta* en teología.)

203. Pueden distinguirse tres clases de impecabilidad: *metafísica, física* y *moral*, según que el pecado sea metafísica, física o moralmente imposible con ella.

a) LA IMPECABILIDAD METAFÍSICA O ABSOLUTA es propia y exclusiva de Dios. Repugna metafísicamente, en efecto, que Dios pueda pecar, ya que es él la santidad infinita y principio supremo de toda santidad. Esta misma impecabilidad corresponde a Cristo-hombre en virtud de la unión hipostática, ya que las acciones de su humanidad santísima se atribuyen a la persona del Verbo, y, por lo mismo, si la naturaleza humana de Cristo pecase, haría pecador al Verbo, lo que es metafísicamente imposible.

b) LA IMPECABILIDAD FÍSICA, llamada también *intrínseca*, es la que corresponde a los ángeles y bienaventurados, que gozan de la visión beatífica. La divina visión llena de tal manera el entendimiento del bienaventurado, y la divina bondad atrae de tal modo su corazón, que no queda a la primera ningún resquicio por donde pueda infiltrarse un error, ni a la segunda la posibilidad del menor apetito desordenado. Ahora bien: todo pecado supone necesariamente un *error* en el entendimiento (considerando como bien *real* lo que sólo es un bien *aparente)* y un apetito desordenado en la voluntad (prefiriendo un bien efímero y creado al Bien infinito e increado). Luego los ángeles y bienaventurados son *física* e *intrínsecamente impecables.*

[14] Cf. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* (BAC, 2.ª ed., Madrid 1957) p.255-56.

c) La impecabilidad moral, llamada también *extrínseca*, coincide con la llamada *confirmación en gracia*, en virtud de la cual, Dios, por un privilegio especial, asiste y sostiene a una determinada alma en el estado de gracia, *impidiéndole caer de hecho en el pecado*, pero conservando el alma, radicalmente, la posibilidad del pecado si Dios suspendiera su acción impeditiva.

Esta última es la que tuvo la Santísima Virgen María durante los años de su vida terrestre. En virtud de un privilegio especial, exigido moralmente por su inmaculada concepción y, sobre todo, por su futura maternidad divina, Dios *confirmó en gracia* a la Santísima Virgen María desde el instante mismo de su purísima concepción. Esta confirmación no la hacía intrínsecamente impecable como a los bienaventurados—se requiere para ello, como hemos dicho, la visión beatífica—, pero sí *extrínsecamente*, o sea, en virtud de esa asistencia especial de Dios, que no le faltó un solo instante de su vida. Tal es la sentencia común y completamente *cierta* en teología [15].

Conclusión 5.ª La Santísima Virgen María en el primer instante de su concepción inmaculada fue enriquecida con una plenitud inmensa de gracia, superior a la de todos los ángeles y bienaventurados juntos. (Completamente *cierta.)*

204. Que la Santísima Virgen María *fue concebida en gracia*, es de fe divina implícitamente definida por Pío IX al definir la preservación del pecado original, puesto que una cosa supone necesariamente la otra. Es el aspecto *positivo* de la inmaculada concepción de María, mucho más sublime todavía que la mera preservación del pecado original, que es su aspecto *negativo* [16]. Pero que la gracia inicial de María fuera mayor que la de todos los ángeles y bienaventurados juntos, no es doctrina definida, pero sí *completamente cierta* en teología. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En la Sagrada Escritura se *insinúa* esta doctrina, aunque no se revela expresamente. En efecto, el ángel de Nazaret se dirige a María con estas palabras:

«Ave María, llena de gracia, el Señor es contigo» (Lc 1,28).

Esa llenez o plenitud de gracia no hay razón alguna para circunscribirla al tiempo de la anunciación y no antes. Habiendo sido concebida en gracia, lo más natural es que tuviera esa plenitud desde el primer instante de su concepción. Eso mismo parece insinuar el verbo *es*: no *fue* ni *será*, sino simplemente *es*, sin determinar especialmente ningún tiempo. Y que esa plenitud fuera mayor que la de los ángeles y santos, lo veremos muy claro en el argumento de razón teológica.

[15] Cf. Alastruey, l.c., p.256-265; Garrigou-Lagrange, *La Madre del Salvador* (Buenos Aires 1947) p.59-60; Merkelbach, *Mariología* (Bilbao 1954) n.66.

[16] El santo fundador de las «Escuelas del Ave María», de Granada, don Andrés Manjón, gustaba mucho de este aspecto positivo del privilegio de María. Por eso los niños que se educan en aquellas famosas Escuelas, al saludo: «Ave María purísima», no contestan: «Sin pecado concebida», sino: «*En gracia* concebida», destacando el aspecto positivo de la inmaculada concepción de María.

b) El magisterio de la Iglesia. La bula *Ineffabilis Deus*, por la que Pío IX proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción, comienza con el siguiente párrafo [17]:

«El inefable Dios, cuya conducta es misericordia y verdad, cuya voluntad es omnipotente y cuya sabiduría alcanza de límite a límite con fortaleza y dispone suavemente todas las cosas, habiendo previsto desde toda la eternidad la ruina lamentabilísima de todo el género humano, que había de provenir de la transgresión de Adán, y habiendo decretado, con plan misterioso escondido desde la eternidad, llevar a cabo la primitiva obra de su misericordia, con plan todavía más secreto, por medio de la encarnación del Verbo, para que no pereciese el hombre, impulsado a la culpa por la astucia de la diabólica maldad, y para que lo que iba a caer en el primer Adán fuese restaurado más felizmente en el segundo, eligió y señaló, desde el principio y antes de los tiempos, una Madre, para que su unigénito Hijo, hecho carne de ella, naciese en la dichosa plenitud de los tiempos; *y en tanto grado la amó por encima de todas las criaturas*, que en sola ella se complació con señaladísima benevolencia. Por lo cual tan maravillosamente la colmó de la abundancia de todos los celestiales carismas, sacada del tesoro de la divinidad, *muy por encima de todos los ángeles y santos*, que ella, libre siempre absolutamente de toda mancha de pecado y *toda hermosa y perfecta, manifestase tal plenitud de inocencia y santidad, que no se concibe en modo alguno mayor después de Dios* y nadie puede imaginar fuera de Dios».

c) La razón teológica. El Doctor Angélico señala la razón teológica en la siguiente forma [18]:

«En todo orden de cosas, cuanto uno se allega más al principio de ese orden, *más participa los efectos de ese principio* (v.gr., el que más cerca está del fuego, más se calienta). De donde infiere Dionisio que los ángeles, por estar más cercanos a Dios, participan más de las perfecciones divinas que los hombres. Ahora bien: Cristo es el principio de la gracia: por la divinidad, como verdadero autor; por la humanidad, como instrumento. Y así se lee en San Juan: «La gracia y la verdad vino por Jesucristo» (Io 1,17). Pero la bienaventurada Virgen María estuvo cercanísima a Cristo según la humanidad, puesto que de ella recibió Cristo la naturaleza humana. Por tanto, debió obtener de El una *plenitud de gracia* superior a la de los demás».

Todavía añade otra razón profunda en la respuesta a la primera dificultad:

«Dios da a cada uno la gracia según la misión para que es elegido. Y porque Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado y elegido «para ser Hijo de Dios, poderoso para santificar» (Rom 1,4), tuvo como propia suya tal plenitud de gracia, que redundase en todos los demás, según lo que dice San Juan: «De su plenitud todos nosotros hemos recibido» (Io 1,16). Mas la bienaventurada Virgen María tuvo tanta plenitud de gracia, que por ella estuviese cercanísima al autor de la gracia, hasta el punto de recibirlo en sí misma y, al darle a luz, comunicara, en cierto modo, la gracia a todos los demás» [19].

[17] Cf. *Documentos marianos* (DM) (BAC, Madrid 1954) n.269.

[18] III 27,5. El paréntesis explicativo es nuestro. *(N. del A.)*

[19] Ibid., ad 1.

En razón de esta cercanía a Cristo, no importa que en el primer instante de su concepción no estuviese la Santísima Virgen unida a Cristo por la encarnación del mismo en sus entrañas virginales; porque, como dice muy bien Suárez, «basta haber tenido orden y destino para ella por divina predestinación» [20].

Esta plenitud de gracia que recibió María en el instante mismo de su concepción fue tan inmensa, que, según la sentencia hoy común entre los mariólogos, *la plenitud inicial de la gracia de María fue mayor que la gracia consumada de todos los ángeles y bienaventurados juntos*. Lo cual no debe sorprender a nadie, porque, como explica San Lorenzo Justiniano [21], el Verbo divino amó a la Santísima Virgen María, en el instante mismo de su concepción, más que a todos los ángeles y santos juntos; y como la gracia responde al amor de Dios y es efecto del mismo, a la Virgen se le infundió la gracia con una plenitud inmensa, incomparablemente mayor que la de todos los ángeles y bienaventurados juntos.

Sin embargo, la plenitud de la gracia de María, con ser inmensa, no era una plenitud *absoluta*, como la de Cristo, sino *relativa* y proporcionada a su dignidad de Madre de Dios. Por eso Cristo no creció ni podía crecer en gracia—como ya vimos (cf. n.83)—, y, en cambio, pudo crecer y creció de hecho la gracia de María. La Virgen fue creciendo continuamente en gracia con todos y cada uno de los actos de su vida terrena—incluso, probablemente, durante el sueño, en virtud de la ciencia *infusa*, que no dejaba de funcionar un solo instante—hasta alcanzar al fin de su vida una plenitud inmensa, que rebasa todos los cálculos de la pobre imaginación humana. Dios ensanchaba continuamente la capacidad receptora del alma de María, de suerte que estaba siempre llena de gracia y, al mismo tiempo, crecía continuamente en ella. Siempre *llena* y siempre *creciendo*: tal fue la maravilla de la gracia santificante en el corazón inmaculado de la Madre de Dios [22].

Santo Tomás habla de una triple plenitud de gracia en María. Una *dispositiva*, por la cual se hizo idónea para ser Madre de Cristo, y ésta fue la plenitud inicial que recibió en el instante mismo de su primera santificación. Otra *perfectiva*, en el momento mismo de verificarse la encarnación del Verbo en sus purísimas entrañas, momento en el que recibió María un aumento inmenso de gracia santificante. Y otra, *final o consumativa*, que es la plenitud que posee en la gloria para toda la eternidad [23].

La plenitud de la gracia de María lleva consigo, naturalmente, la plenitud de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, así como también de las gracias carismáticas que eran convenientes a la dignidad excelsa de la Madre de Dios, tales como la ciencia infusa, el don de profecía, etc. [24]

[20] Cf. SUÁREZ, *Los misterios de la vida de Cristo* d.4 sect.1 (BAC, Madrid 1948) vol.1 p.120.
[21] Cf. *Serm. de nativitate Virginis*. Citado por SUÁREZ, l.c., p.121.
[22] Cf. ALASTRUEY, l.c., p.2.ª c.5 a.2 (p.265-292), donde encontrará el lector la explicación razonada de todo esto.
[23] Cf. III 27,5 ad 2.
[24] Cf. III 27,5 ad 3.

Nótese, finalmente, que la concepción inmaculada de María y su plenitud de gracia en el momento mismo de su concepción es privilegio *exclusivo* de María. La santificación en el seno materno —pero después de concebidos en pecado—puede afectar también a otros, como nos dice la Escritura de Jeremías (cf. Ier 1,5) y Juan el Bautista (Lc 1,15). Estos, según Santo Tomás, fueron santificados y confirmados en gracia antes de nacer, pero sólo con relación al pecado mortal, no al venial [25].

2. La virginidad perpetua de María

La segunda cuestión que hemos de examinar con relación a María, la Madre de Jesús, es la de su perpetua virginidad. Como veremos en seguida, es dogma de fe que la Madre de Dios fue perpetuamente virgen, o sea, antes del nacimiento de Jesús, en el nacimiento y después del nacimiento.

Santo Tomás divide esta cuestión en cuatro artículos, dedicados, respectivamente, a los tres aspectos de la virginidad de María (antes, en y después del nacimiento de Jesús) y al voto con que ratificó su propósito de conservarse virgen durante toda su vida. Vamos a exponer esta sublime doctrina mariana en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª La Santísima Virgen María concibió milagrosamente a Jesús por obra y gracia del Espíritu Santo, conservando intacta su perfecta virginidad. (De fe divina, expresamente definida.)

205. Como es sabido, la virginidad consiste en la perfecta integridad de la carne. En la mujer supone la conservación intacta de la membrana llamada *himen*.

Hay que notar que en la integridad de la carne pueden distinguirse tres momentos:

a) Su mera existencia sin propósito especial de conservarla (v.gr., en los niños pequeños).
b) Su pérdida material inculpable (v.gr., por una operación quirúrgica, por violenta opresión no consentida, etc.).
c) El propósito firme e inquebrantable de conservarla *siempre* por motivos sobrenaturales.

Lo primero no es ni deja de ser virtud: está al margen de ella, pues es algo puramente natural, no voluntario. Lo segundo es una pérdida puramente *material*, perfectamente compatible con lo *formal* de la virtud, que consiste en lo tercero [1]. Esta última es la propia de la Santísima Virgen María.

Esto supuesto, he aquí las pruebas de la conclusión:

[25] Cf. III 27,6c et ad 1. Según la moderna exégesis, la *consagración* de Jeremías en el seno de su madre parece referirse únicamente a la vocación a la misión profética, no a la infusión de la gracia santificante (cf. Biblia Nácar-Colunga, nota a Ier 1,5). Otra cosa hay que decir de Juan el Bautista, que fue verdaderamente *santificado* en el seno de su madre, como dice expresamente el Evangelio (Lc 1,15).
[1] Cf. II-II 152,1c, ad 3 et ad 4.

a) La Sagrada Escritura. La virginidad de María en la concepción del Mesías fue vaticinada por el profeta Isaías ocho siglos antes de que se verificase:

«He aquí que concebirá una virgen y dará a luz un hijo, cuyo nombre será Emmanuel» (Is 7,14).

Que esa virgen es María y ese Emmanuel es Cristo, lo dice expresamente el evangelio de San Mateo:

«Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta, que dice: «He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, cuyo nombre será Emmanuel», que quiere decir «Dios con nosotros» (Mt 1,22-23).

El mismo San Mateo nos dice expresamente que la Santísima Virgen concibió del Espíritu Santo sin intervención alguna de su esposo San José:

«La concepción de Jesucristo fue así: Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo» (Mt 1,18; cf. v.20).

Con ello se cumplía también el hermoso vaticinio de Ezequiel que la tradición cristiana ha interpretado siempre de la perpetua virginidad de María:

«Esta puerta ha de estar cerrada. *No se abrirá ni entrará por ella hombre alguno, porque ha entrado por ella Yavé, Dios de Israel»* (Ez 44,2).

b) El magisterio de la Iglesia. En el Símbolo de los apóstoles figura expresamente este dogma de fe: *Y nació de Santa María Virgen* (D 4).

En el concilio de Letrán (a.649) se definió el siguiente canon:

«Si alguno no confiesa, de conformidad con los Santos Padres, que la santa Madre de Dios y siempre virgen e inmaculada María, propiamente y según la verdad, concibió del Espíritu Santo, sin cooperación viril, al mismo Verbo de Dios, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente le engendró, permaneciendo indisoluble su virginidad incluso después del parto, sea condenado» (D 256).

c) La razón teológica. Oigamos al Doctor Angélico exponiendo hermosamente los argumentos de altísima conveniencia que descubre la razón teológica [2]:

«Absolutamente hemos de confesar que la Madre de Cristo concibió virginalmente. Lo contrario fue la herejía de los ebionitas y de Cerinto, que enseñaban ser Cristo un puro hombre que fue concebido como todos los demás.

La conveniencia de la concepción virginal de Cristo es manifiesta por cuatro motivos:

1) Por la dignidad de su Padre celestial, que le envió al mundo. Siendo Cristo verdadero y natural Hijo de Dios, no fue conveniente que tuviera otro padre fuera de Dios, para que la dignidad de Dios Padre no se comunicara a otro.

2) Por la propia dignidad del Hijo, que es el Verbo de Dios. El verbo mental es concebido sin ninguna corrupción del corazón; aún más, la corrupción del corazón impide la concepción de un verbo perfecto. Pero, como la carne humana fue tomada por el Verbo para hacerla suya, fue conveniente que fuera concebida sin corrupción alguna de la madre.

3) Por la dignidad de la humanidad de Cristo, que venía a quitar los pecados del mundo. Era conveniente que su concepción nada tuviera que ver con la concupiscencia de la carne, que proviene del pecado.

4) Por el fin de la encarnación de Cristo, ordenada a que los hombres renaciesen hijos de Dios, «no por voluntad de la carne ni por la voluntad del varón, sino de Dios» (Io 1,13), esto es, por la virtud del mismo Dios, cuyo ejemplar debió aparecer en la misma concepción de Cristo».

[2] Cf. III 28,1.

Conclusión 2.ª La Santísima Virgen María permaneció virgen intacta en el nacimiento de su divino Hijo Jesús y después de él durante toda su vida. (De fe divina expresamente definida.)

206. Hemos recogido en la conclusión anterior el testimonio de la Sagrada Escritura y la definición dogmática de la Iglesia en el concilio de Letrán. La virginidad *perpetua* de María consta también por las declaraciones de los papas San Siricio (D 91), San León III (D 314a nota) y Paulo IV (D 993). Hay otros muchos testimonios de la Iglesia en los que se habla de María «siempre virgen» [3].

La razón teológica encuentra argumentos de altísima conveniencia. Por de pronto no hay dificultad alguna en que una mujer pueda *milagrosamente* dar a luz sin perder su virginidad. En la concepción y nacimiento de Cristo todo fue milagroso y sobrenatural. Hermosamente explica el gran teólogo Contenson de qué manera pudo realizarse esta maravilla [4]:

«Así como la luz del sol baña el cristal sin romperlo y con impalpable sutileza atraviesa su solidez y no lo rompe cuando entra, ni cuando sale lo destruye, así el Verbo de Dios, esplendor del Padre, entró en la virginal morada y de allí salió, cerrado el claustro virginal; porque la pureza de María es un espejo limpísimo, que ni se rompe por el reflejo de la luz ni es herido por sus rayos».

Por su parte, el Doctor Angélico expone las razones por las que la Santísima Virgen debió conservar perpetuamente su virginidad y la conservó de hecho. He aquí sus palabras [5]:

«Sin duda de ninguna clase hemos de rechazar el error de Elvidio, que se atrevió a decir que la Madre de Cristo, después de su nacimiento, había convivido con San José y tenido otros hijos de él. Esto no puede admitirse de ninguna manera, por cuatro razones principales:

1) Porque sería ofensivo para Cristo, que por la naturaleza divina es el Hijo *unigénito* y absolutamente *perfecto* del Padre (cf. Io 1,14; Hebr 7,

[3] Cf. D 13 201s 214 218 227 255s 344 429 etc.
[4] Contenson, *Theologia mentis et cordis* (ed. Vivès, París 1875) l.10 d.6 c.2 p.291.
[5] Cf. III 28,3.

28). Convenía, por lo mismo, que fuese también hijo *unigénito* de su madre, como fruto perfectísimo.

2) Porque sería ofensivo para el Espíritu Santo, cuyo sagrario fue el seno virginal de María, en el que formó la carne de Cristo, y no era decente que fuese profanado por ningún varón.

3) Porque ofendería la dignidad y santidad de la Madre de Dios, que resultaría ingratísima si no se contentara con tal Hijo y consintiera en perder por el concúbito su virginidad, que tan milagrosamente le había sido conservada.

4) Al mismo San José, finalmente, habría que imputar una gravísima temeridad si hubiera intentado manchar a aquella de quien había sabido por la revelación del ángel que había concebido a Dios por obra del Espíritu Santo.

De manera que absolutamente hemos de afirmar que la Madre de Dios, así como concibió y dio a luz a Jesús siendo virgen, así también permaneció siempre virgen después del parto».

Estas razones, en efecto, son tan claras y evidentes, que bastarían para darnos la plena seguridad de la perpetua virginidad de María aunque no hubiera sido definida expresamente por la Iglesia.

Sin embargo, para mayor abundamiento, vamos a resolver las dificultades que plantean ciertas expresiones del Evangelio que no parecen armonizarse con la perpetua virginidad de María.

Dificultad. Dice San Mateo: «Antes que conviviesen (María y José) se halló haber concebido María del Espíritu Santo» (Mt 1,18). La expresión «antes que conviviesen» parece sugerir que convivieron después.

Respuesta. Según muchos intérpretes, San Mateo no se refiere a la convivencia marital, sino tan sólo a la convivencia en una misma casa, ya que la Virgen estaba únicamente *desposada* con San José (cf. Mt 1,18), pero no se había celebrado todavía el matrimonio propiamente dicho. En todo caso, como dice San Jerónimo, de esa expresión no se sigue necesariamente que después convivieran, pues la Escritura se limita a decir qué es lo que no había sucedido antes de la concepción de Cristo [6].

Dificultad. Dice el propio San Mateo: «No la conoció (José a María) hasta que dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús» (Mt 1,25). La expresión «hasta que» parece significar otra vez que después del nacimiento de Jesús la conoció maritalmente.

Respuesta. Esa expresión «hasta que» tiene el mismo sentido que el «antes que» de la dificultad anterior. San Mateo en ese lugar se propone mostrar que Cristo fue concebido no por obra de varón, sino por virtud del Espíritu Santo, sin decir nada de lo que a su nacimiento siguió, ya que su intención no era narrar la vida de María, sino el modo milagroso con que Cristo entró en el mundo. Nada más.

Dificultad. San Lucas escribe en su evangelio: «Y dio a luz a su hijo *primogénito*, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón» (Lc 2,7). La expresión «hijo *primogénito*» parece sugerir que después tuvo María otros hijos.

[6] Cf. San Jerónimo, *Com. in Mt.* 1: ML 26,25.

Respuesta. Es estilo de las Sagradas Escrituras llamar primogénito no sólo a aquel que es seguido de otros hermanos, sino al que es *el primero en nacer*, aunque sea hijo único. Por eso dice San Jerónimo: «Todo unigénito es también primogénito, aunque no todo primogénito sea unigénito. Primogénito no es sólo aquel después del cual hay otros, sino también aquel después del cual no hay ninguno».

Dificultad. En la Sagrada Escritura se nos habla varias veces de los *hermanos y hermanas de Jesús* (cf. Mt 13,55-56; Lc 8,19; Io 2,12; Act 1,14; 1 Cor 9,5). Luego María tuvo otros hijos además de Jesús.

Respuesta. Es muy frecuente en la Sagrada Escritura usar los nombres *hermano* y *hermana* en sentido muy amplio, para designar cualquier especie de parentesco. Así Lot, que era hijo de un hermano de Abraham (Gen 12,5), es llamado hermano de este patriarca (Gen 13,8); Jacob es llamado hermano de Labán, que en realidad era tío suyo (Gen 29,15); la mujer esposa es llamada hermana del esposo (Cant 4,9); igual nombre reciben los hombres de la misma tribu (2 Sam 19,12-13) o del mismo pueblo (Ex 2,11), etc., etc., y en el Nuevo Testamento es muy frecuente llamar *hermanos* a todos los que creen en Cristo.

Los llamados *hermanos* y *hermanas* del Señor no eran hijos de María, cuya perpetua virginidad está fuera de toda duda. Tampoco es creíble que fueran hijos de San José habidos en otro matrimonio anterior, pues la tradición cristiana atribuye a San José una castidad perfectísima e incluso una pureza virginal, por la que mereció ser escogido por Dios para esposo y custodio de la pureza inmaculada de María. Lo más probable es que esos *hermanos* y *hermanas* del Señor fueran primos suyos, por ser hijos de algún pariente de María o de algún hermano de San José [7].

Conclusión 3.ª La Santísima Virgen María ratificó con un voto su propósito de conservarse virgen perpetuamente. (Sentencia más probable y común.)

207. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo insinúa claramente en las palabras que dirigió María al ángel de la anunciación:

«¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» (Lc 1,34).

Esas palabras, como dice San Agustín y toda la tradición cristiana, no tendrían sentido si la Virgen no hubiera tomado la determinación de mantenerse siempre virgen, toda vez que estaba desposada ya con San José. Precisamente por su propósito de perpetua virginidad pregunta al ángel de qué manera se verificaría el misterio de la encarnación que acaba de anunciarle. María no duda, no pone condiciones: simplemente pregunta qué es lo que tiene que hacer

[7] Cf. III 28,3 ad 5; Suárez, o.c., d.5 sect.4 (ed. BAC, p.194-212); Alastruey, o.c., p.2 c.7 cuest.5 (ed.2.ª, BAC, p.472-76).

teniendo en cuenta su propósito de virginidad perfecta. Claro que de aquí no se sigue que la Virgen hubiera *ratificado con un voto* este propósito de perpetua virginidad. Pero lo descubre sin esfuerzo la razón teológica, como vamos a ver.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás expone el fácil argumento de razón [8]:

«Las obras de perfección son más laudables si se hacen en virtud de un voto. Pero, como en la Madre de Dios debió resplandecer la virginidad en su forma más perfecta, fue muy conveniente que su virginidad estuviera consagrada a Dios con voto».

Acerca de este voto de María hay que notar lo siguiente:

1.º *No fue un voto absoluto, sino condicionado a la voluntad de Dios.* Escuchemos a Santo Tomás:

«Como parecía contrario a la Ley divina no procurar dejar descendencia sobre la tierra, por eso la Madre de Dios no hizo el voto absoluto, sino condicionado, si a Dios placía. Mas luego que conoció que era a Dios agradable, hizo el voto absoluto, y esto antes de la anunciación del ángel» [9].

Por eso, si el ángel le hubiese manifestado de parte de Dios que el modo de la concepción de Cristo había de ser el normal en un matrimonio, la Virgen hubiera acatado esta divina voluntad pronunciando su sublime «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

Es cierto que algunos Santos Padres opinaron que María hubiera renunciado a la divina maternidad si con ello hubiese tenido que sufrir quebranto su virginidad. Pero otros muchos lo niegan rotundamente, y esta opinión parece mucho más razonable. Porque, en primer lugar, nada se puede poner por encima de la voluntad de Dios, que es adorable en sí misma, y, en segundo lugar, ello hubiera implicado un gran error en María al estimar en más su propia virginidad que la maternidad divina—que vale infinitamente más—, y hasta una gran falta de caridad para con nosotros al preferir su virginidad a la redención de todo el género humano. No es creíble ninguna de las dos cosas en la Santísima Virgen, cuya alma, iluminadísima por el Espíritu Santo, sabía distinguir perfectamente lo mejor, y cuyo corazón ardía en el más puro amor a Dios y a los hombres que se ha albergado jamás en ningún corazón humano. La divina Providencia supo arreglar las cosas de manera tan maravillosa y sublime, que la Santísima Virgen pudo ser Madre de Dios sin perder el tesoro de su perpetua virginidad.

2.º *Este voto lo hizo, probablemente, de acuerdo con San José y juntamente con él.* Santo Tomás expone la razón en la siguiente forma [10]:

«En la antigua ley era preciso que, así los hombres como las mujeres, atendiesen a la generación, pues el culto divino se propagaba por ella,

[8] III 28,4.
[9] Ibid., ad 1.
[10] Ibid., c; cf. ad 3.

hasta que Cristo naciese de aquel pueblo. No es, pues, creíble que la Madre de Dios hubiera hecho un voto absoluto de virginidad antes de desposarse con San José; porque, aunque lo deseara, se encomendaba sobre ello a la voluntad divina. Mas, una vez que recibió esposo, según lo exigían las costumbres de aquel tiempo, junto con el esposo hizo voto de virginidad».

3. Los desposorios de la Virgen María

Dos cosas vamos a examinar en este apartado siguiendo las huellas del Angélico: *a)* si era conveniente que Cristo naciese de una virgen desposada; y *b)* si entre María y José hubo verdadero matrimonio.

Conclusión 1.ª Fue convenientísimo que Cristo naciera de una virgen desposada. (Doctrina cierta y común.)

208. Que la Virgen estaba desposada con San José al tiempo de la concepción y nacimiento de Cristo, lo dice expresamente el Evangelio:

«La concepción de Jesucristo fue así: Estando desposada María, su madre, con José...» (Mt 1,18).

«Fue enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María» (Lc 1,26-27).

Santo Tomás razona admirablemente esta suma conveniencia por un triple capítulo: por parte de Cristo, de María y de nosotros. Resumimos sus razones [1]:

1. FUE CONVENIENTÍSIMO POR PARTE DE CRISTO:

a) Para que no fuese desechado por los infieles como ilegítimo.
b) Para que, según el uso de entonces, pudieran redactar la genealogía por el varón.
c) Para custodia y defensa del Niño contra las asechanzas del demonio.
d) Para que fuese alimentado por José, su padre nutricio.

2. FUE CONVENIENTÍSIMO POR PARTE DE MARÍA:

a) Para que no la apedreasen los judíos como adúltera.
b) Para que quedara libre de toda infamia o sospecha.
c) Para que San José cuidase de ella.

3. FUE CONVENIENTÍSIMO POR RELACIÓN A NOSOTROS:

a) Para comprobar, por el testimonio de José, que Cristo era nacido de madre virgen.
b) Para reforzar el testimonio de la Virgen Madre afirmando su virginidad.
c) Para quitar toda excusa a las doncellas que por su poca cautela no evitan su infamia, impidiéndolas alegar que también la Virgen había sido infamada.

[1] Cf. III 29,1.

d) Para significar a toda la Iglesia que, siendo virgen, está desposada con Cristo.

e) Para honrar en la persona de María la virginidad y el matrimonio, contra los herejes que censuran una u otro.

A la dificultad de que los desposorios se ordenan a la unión conyugal y que, por tanto, la Virgen María, que tenía hecho voto de virginidad, no debía haberse desposado con José, responde hermosamente Santo Tomás:

«De la Bienaventurada Virgen Madre de Dios hemos de creer que por un *instinto del Espíritu Santo, que le era tan familiar, quiso desposarse*, confiando del auxilio divino que no llegaría nunca a perder su virginidad. Esto, sin embargo, lo subordinaba a la voluntad divina. De manera que nunca padeció detrimento su virginidad» [2].

Conclusión 2.ª Entre María y José hubo verdadero y legítimo matrimonio. (*Doctrina cierta y común.*)

209. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice claramente el Evangelio al hablar de María y José como verdaderos esposos. He aquí algunos textos:

«Jacob engendró a José, *esposo de María*, de la cual nació Jesús, llamado Cristo» (Mt 1,16).

«José, *su esposo*, siendo justo...» (Mt 1,19).

«José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, *tu esposa*, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo» (Mt 1,20).

«José subió de Galilea... para empadronarse con María, *su esposa*...» (Lc 2,4-5).

La expresión *esposo, esposa*, no se emplea para designar a unos simples desposados, sino a verdaderos y perfectos esposos.

b) La razón teológica. La razón para dudarlo es porque el fin primario del matrimonio es la *generación* y educación de los hijos. Como María se desposó con José sin intención de tener hijos, con el consentimiento del mismo José, parece que no hubo entre ellos verdadero y propio matrimonio.

Y, sin embargo, hay que afirmar que sí lo hubo. Porque la validez del contrato matrimonial depende del mutuo consentimiento de los cónyuges en concederse *el derecho* a los actos relativos a la generación de los hijos, aunque se propongan, de común acuerdo, *no usar jamás* de ese derecho que mutuamente se conceden. La exclusión del *derecho* haría inválido el matrimonio, pero no el propósito de *no usar* de ese derecho.

Tal fue el caso de María y José. Sin duda alguna, por inspiración del Espíritu Santo—que tan profundamente actuó en todo este misterio—, la Santísima Virgen sabía muy bien que nada debía temer contra su virginidad contrayendo *verdadero matrimonio* con

[2] Ibid., ad 1.

el castísimo José. Quizá ellos dos mismos se pusieron de acuerdo previamente, compartiendo los mismos sentimientos virginales. En todo caso, como explica Santo Tomás, se salvó la esencia del matrimonio en cuanto que se estableció entre ellos un verdadero vínculo conyugal por el derecho *radical* a los actos matrimoniales, por la unión de los corazones, por la educación de la prole milagrosamente nacida y por la mutua fidelidad que se guardaron inviolablemente los esposos [3].

Naturalmente, el matrimonio de María y José fue verdadero y legítimo matrimonio como *contrato natural*. Pero no fue *sacramento*, pues todavía no había sido elevado ese contrato natural a la categoría de sacramento, cosa que realizó posteriormente Cristo Nuestro Señor.

4. La anunciación de la Virgen María

210. Desde el punto de vista teológico interesa averiguar, en torno a la anunciación de María, cuatro cosas principales:

a) Si fue conveniente que se le anunciase el misterio que en ella iba a realizarse.

b) Si el anuncio debió ser hecho por un ángel.

c) Si debía aparecerse el ángel en forma corporal.

d) Si debió hacerse en la forma y orden con que se hizo.

La contestación a las cuatro preguntas es afirmativa, como vamos a ver en la siguiente conclusión.

Conclusión. Fue convenientísimo que se anunciase a María el misterio de la encarnación que en ella iba a realizarse, y que este anuncio lo hiciera un ángel apareciéndose en forma corporal y del modo y orden con que de hecho se hizo. (Completamente cierta y común.)

El argumento sacado de la Sagrada Escritura es indudable. Dios todo lo hace bien y del modo más oportuno y conveniente. Luego la forma en que de hecho se verificó la anunciación de María es, sin duda alguna, convenientísima y la mejor de todas [1].

Examinemos en particular las distintas partes de la conclusión:

1.ª *Fue convenientísimo que se anunciase a María el misterio de la encarnación que en ella iba a realizarse* (cf. Lc 1,30-31).

Cuatro son las razones que señala Santo Tomás [2]:

a) Para que se guardase el debido orden en la unión del Hijo de Dios con su Madre, informándola en la mente antes de concebirlo en la carne. Por eso dice San Agustín: «Más dichosa fue María en recibir la fe de Cristo que en concebir la carne de Cristo». Y también: «Nada aprovecharía a María la maternidad si no llevase a Cristo en el corazón más felizmente que en la carne».

[1] Cf. III 30,4 *sed contra*.
[2] Cf. III 30,1.
[3] Cf. III 29,2.

b) Para que pudiera ser testigo más seguro de este misterio después de ser informada sobre él de parte de Dios.

c) Para que fuese voluntaria la ofrenda de sus servicios a Dios cuando dijo con prontitud: «He aquí la esclava del Señor».

d) Para poner de manifiesto el matrimonio espiritual contraído por el Hijo de Dios con la naturaleza humana. Para ello, en la anunciación se pidió el consentimiento de la Virgen en nombre de toda la naturaleza humana.

2.ª *Fue convenientísimo que este anuncio lo hiciera un ángel* (cf. Lc 1,26).

He aquí las principales razones [3]:

a) Para guardar el orden establecido por Dios, según el cual las cosas divinas se comunican a los hombres por mediación de los ángeles.

b) Para que, así como la perdición del género humano comenzó por la intervención del ángel malo en forma de serpiente, comenzase la redención del mismo por el ministerio de un ángel bueno.

c) Por la virginidad y pureza inmaculada de la Madre de Cristo, ya que por ella se parece el hombre a los ángeles.

Corolario. Por la incomparable grandeza del misterio que anunció, es muy probable que el arcángel San Gabriel sea el mayor de todos los arcángeles. Su nombre corresponde a su misión, pues Gabriel significa «fortaleza de Dios», y venía a anunciar al Señor de los ejércitos, que acabaría con el poder de los demonios [4].

3.ª *Fue convenientísimo que el ángel se apareciera en forma corporal.*

Como es sabido, los ángeles son espíritus puros sin forma material alguna. Pero convenía que el ángel de la anunciación apareciera en forma corporal por las siguientes razones [5]:

a) Porque venía a anunciar la encarnación del Verbo, o sea, la aparición del Dios invisible en forma humana y corporal.

b) Para robustecer no sólo la mente de María con el anuncio del misterio, sino también sus ojos corporales con la visión angélica.

c) Para mayor solemnidad de la visión, dada la grandeza del misterio.

Santo Tomás advierte que la visión intelectual hubiera sido más perfecta; pero no permite el estado del hombre viador que vea al ángel en su esencia. Aparte de que la Bienaventurada Virgen no sólo percibió la visión corporal, sino que recibió también iluminación intelectual. De esta manera su aparición fue más perfecta [6].

4.ª *Fue convenientísimo que la anunciación se realizase del modo y orden con que se realizó.*

Tres eran—dice Santo Tomás al explicar este punto [7]—los propósitos del ángel acerca de la Virgen:

[3] Cf. III 30,2.
[4] Cf. ibid., ad 4.
[5] Cf. III 30,3.
[6] Ibid., ad 1.
[7] Cf. III 30,4.

a) Llamar su atención sobre un misterio tan grande. Esto lo hizo saludándola con una forma de salutación nueva y desacostumbrada: «Ave, llena de gracia, el Señor es contigo» (Lc 1,28).

b) Instruirla sobre el misterio de la encarnación que en ella se debía cumplir. Y esto lo hizo prediciendo la concepción y alumbramiento: «He aquí que concebirás y darás a luz...»; mostrando la dignidad de su hijo: «Será grande y llamado Hijo del Altísimo...»; y revelando el modo de la concepción: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti» (Lc 1,31-35).

c) Inducir el ánimo de la Virgen al consentimiento. Y esto lo hizo poniéndole delante el ejemplo de Israel y recordándole la divina omnipotencia (Lc 1,36-37).

ARTICULO II

La concepción de Cristo

Después del artículo dedicado a la Madre de Cristo, vamos a ver ahora de qué manera fue concebido el mismo Cristo en el seno virginal de María.

Cuatro son los puntos fundamentales que es preciso examinar: la ascendencia y genealogía de Jesucristo, el papel de María en la concepción de su divino hijo, el papel del Espíritu Santo y el modo y orden de la concepción.

1. Ascendencia y genealogía de Jesucristo

211. El evangelista San Juan, simbolizado por un águila real que remonta siempre su vuelo a las grandes alturas, comienza su evangelio presentando al Verbo divino tal como subsiste desde toda la eternidad en el seno del Padre y haciéndose hombre por el misterio inefable de la encarnación (cf. Io 1,1-18).

Los evangelistas sinópticos—sobre todo San Mateo y San Lucas, que nos dan la genealogía humana de Jesucristo—tienen particular empeño en presentar a Cristo como el Mesías anunciado por los profetas. En El tuvieron pleno cumplimiento las promesas mesiánicas hechas por el mismo Dios en el paraíso terrenal a nuestros primeros padres, Adán y Eva (Gen 3,15), y ratificadas después al patriarca Abraham y a su descendencia (Gen 12,3), que había de ser tan numerosa como las estrellas del cielo y las arenas del mar (Gen 15,5; 22,17).

Veamos, pues, brevemente, la ascendencia y genealogía humana de Jesucristo.

Conclusión 1.ª Jesucristo, en cuanto hombre, procede verdaderamente del linaje de Adán a través de Abraham, de Jacob y de David. Por eso en el Evangelio se le llama con frecuencia «hijo de David». (Doctrina cierta y común.)

212. Esta conclusión consta expresamente en numerosos textos de la Sagrada Escritura. Santo Tomás expone brevemente la razón en las siguientes palabras:

«Cristo tomó la naturaleza humana para purificarla de la corrupción del pecado. Pero no necesitaba de esta purificación sino en cuanto estaba inficionada por el origen viciado que traía de Adán. Luego fue preciso que Cristo tomara su carne de una materia derivada de Adán, a fin de curar por este medio la naturaleza humana» [1].

«Cristo se dice especialmente hijo de dos de los antiguos patriarcas, Abraham y David, porque a ellos fue hecha especialmente la promesa del Mesías y porque Cristo había de ser sacerdote y profeta, como Abraham, y rey, como David» [2].

A la dificultad de que, si la carne de Cristo procediera de Adán, se seguiría que también El estaría originalmente en Adán y habría contraído el pecado original, responde Santo Tomás:

«El cuerpo de Cristo estuvo en Adán según su substancia corporal, puesto que la materia corporal del mismo provenía de Adán; pero no estuvo en Adán por razón del semen viril, que es el elemento transmisor del pecado original, puesto que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo sin intervención alguna de varón» [3].

Y en otro lugar:

«Cristo no tomó la carne del género humano sujeta al pecado, sino limpia de toda infección de pecado. Y así nada manchado cayó en la sabiduría de Dios» [4].

Conclusión 2.ª **San Mateo nos da la genealogía descendente de Jesús a partir del patriarca Abraham; San Lucas, la ascendente, que se remonta hasta Adán. Y una y otra coinciden en mostrar el cumplimiento de las promesas mesiánicas en la persona de Cristo.** (Doctrina cierta y común.)

213. Como es sabido, la genealogía de Cristo expuesta por San Mateo (Mt 1,1-16) difiere en varios puntos de la que expone San Lucas (Lc 3,23-38). Como no es posible admitir error alguno en ninguno de los dos—dada la absoluta inerrancia de la Sagrada Escritura, inspirada directamente por el Espíritu Santo—, se han esforzado los teólogos y exegetas en buscar una explicación satisfactoria para armonizarlas entre sí. Escuchemos a un especialista en la materia [5]:

«A diferencia de la genealogía de San Mateo, que es descendente, la de San Lucas es ascendente, y asciende, siguiendo la historia sagrada, hasta Adán y hasta Dios. Pero no es ésta la más notable diferencia entre ambos evangelistas. Esta se halla en que no concuerdan desde José hasta David, no sólo en el número de personas, lo que tendría poca o ninguna importancia (no es necesario enumerar exhaustivamente todas las generaciones), sino en los nombres. Sólo cinco coinciden: Jesús, José, Salatiel, Zorobabel y David.

[1] III 31,1.
[2] Cf. III 31,2.
[3] Cf. III 31,1 ad 3. Cf. ibid., a.6.7 y 8.
[4] III 31,7 ad 1.
[5] P. Colunga, O.P., comentario a la *Suma Teológica* (III 31) ed. bilingüe, BAC, vol.12 Madrid 1955) p.91-92.

Desde antiguo se buscó la solución de esta dificultad. Ya en el siglo III Julio Africano propuso que la diferencia procedía del levirato. Para procurar la conservación de las familias disponía el Deuteronomio que, cuando uno falleciese sin descendencia, un próximo pariente tomase la viuda por mujer, y el primer retoño que naciese sería considerado como hijo del difunto y continuador de su nombre (Deut 25,5-10). En el libro de Rut tenemos la muestra de cómo se procedía en este caso (Rut 4,1-12). Según esta ley, José sería hijo natural de Jacob, legal de Helí. Uno y otro evangelista siguen luego la genealogía de cada uno de los dos personajes, cuya ascendencia se junta en Salatiel y Zorobabel, para volverse luego a separar hasta David. Esta solución, sostenida por muchos y por Santo Tomás [6], es posible, pero, sin duda, muy complicada.

En el siglo XV, el Beato Santiago de Viterbo, O.S.A., propuso una nueva solución, según la cual San Mateo nos daba la genealogía de Jesús por San José, su padre legal, y San Lucas la del mismo por su Madre, María. Y así, las palabras del evangelista: *Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y era, según se creía, hijo de José, hijo de Leví*, etc., deben leerse así: «Jesús, según se creía, era hijo de José, pero, en realidad, lo era (nieto) de Helí», etc. Aparte de que ni entre los griegos ni entre los hebreos era costumbre redactar las genealogías por las mujeres, tendríamos que decir que San Lucas, a quien todos reconocen por buen escritor, en este pasaje no quiso o no supo expresarse como debía.

Una tercera sentencia, al parecer más sencilla, consiste en que San Mateo, que en todo su evangelio procura mostrar cómo los vaticinios de los profetas se habían cumplido en Jesús, nos da la genealogía real, es decir, aquella que muestra la perpetuidad de la dinastía de David, terminada en Jesús. El verbo *engendró* significaría en algunos casos la transmisión de los derechos reales de una persona a otra, una generación legal. Por esta línea se junta con David aquel que estaba destinado a recoger el cetro de Judá y a realizar las promesas hechas a David, según los profetas. En cambio, San Lucas nos daría la genealogía natural de José, que también alcanza a David, aunque no sea por los reyes, sino por una línea colateral.

Notemos que, si ambos evangelistas nos hablan de la descendencia davídica de José, ninguno nos dice nada del linaje de la Virgen María. La sentencia común de su origen davídico pretende apoyarse también en la interpretación violenta de Lc 1,27 [7]. Pero el silencio de los evangelistas no implica la negación de una cosa que el *Protoevangelio de Santiago* nos da como cierta [8]. En todo caso, por lo que toca a la veracidad de los evangelistas, conviene tener presente la sentencia de San Agustín en su obra *De la concordia de los evangelistas*: «Aunque alguno llegase a demostrar que María no traía su origen de David por línea de consanguinidad, bastaba que José hubiera sido llamado padre de Jesús para que éste fuera tenido por hijo de David» (II 2)».

[6] Cf. III 31,3 ad 2.
[7] Dice así: (Fue enviado el ángel...) «a una virgen desposada con un varón de nombre José, de la casa de David». Parece más natural que la expresión «de la casa de David» se refiera a José; pero no es imposible que se refiera a María, en cuyo caso habría que leer así: «a una virgen de la casa de David, desposada con un varón de nombre José». *(N. de lA.)*
[8] Como es sabido, el *Protoevangelio de Santiago* es uno de los muchos evangelios apócrifos. Lo cual no quiere decir que todo lo que se contiene en él sea falso, sino únicamente que no ha sido inspirado por el Espíritu Santo, aunque muchos de sus datos sean históricos. El pasaje en que se alude a la estirpe davídica de María es el siguiente: «Entonces al sacerdote le vino a la memoria el recuerdo de María, aquella jovencita que, *siendo de estirpe davídica*, se conservaba inmaculada a los ojos de Dios» (cf. *Los evangelios apócrifos* [BAC, Madrid 1956] p.163.). *(N. del A.)*

2. Papel de María en la concepción de Cristo

Que la Virgen María concibió en sus virginales entrañas al Hijo de Dios y le dio a luz en Belén, consta expresamente en la Sagrada Escritura y es un dogma fundamental de nuestra fe. Pero, como la concepción de Cristo fue del todo milagrosa y sobrenatural —por obra y gracia del Espíritu Santo—, preguntamos aquí qué papel correspondió a la Santísima Virgen en este inefable misterio.

Expondremos la doctrina en dos conclusiones breves y sencillas.

Conclusión 1.ª Fue convenientísimo que el Hijo de Dios viniera al mundo encarnándose en una mujer. (Doctrina cierta y común.)

214. El argumento bíblico para probarlo es muy sencillo: lo hizo Dios así, luego está muy bien hecho. Y que lo hizo así lo dice expresamente San Pablo:

«Mas, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, *nacido de mujer*, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción» (Gal 4,4-5).

Santo Tomás da tres razones al exponer el argumento de conveniencia [1]:

a) Para que así quedara ennoblecida la naturaleza humana en los dos sexos. El sexo masculino es más noble y perfecto que el femenino, y por eso Cristo tomó la naturaleza humana en el sexo masculino. Mas, para que no quedase sin honrar el sexo femenino, fue conveniente que tomase carne de mujer. Por eso dice San Agustín:

«No os tengáis en poco los varones, pues el Hijo de Dios tomó la naturaleza del varón. Y vosotras, no os despreciéis, puesto que el Hijo de Dios nació de una mujer» [2].

b) Para confirmar la verdad en la encarnación, al tomar el Verbo divino carne humana en el seno de una mujer.

c) Para completar todos los modos posibles de generación humana. Pues el primer hombre fue creado del barro de la tierra sin el concurso de hombre ni de mujer (Gen 2,7); Eva fue producida del varón sin el concurso de mujer (Gen 2,21-23); los demás hombres y mujeres son engendrados con el concurso de ambos. Un cuarto modo faltaba, que es el propio de Cristo, el cual fue nacido de mujer sin la cooperación del varón.

[1] Cf. III 31,4.
[2] SAN AGUSTÍN, *De agone christiano* c.11: ML 40,298. Cf. III 31,4 ad 1.

Conclusión 2.ª Cristo Jesús fue concebido por la bienaventurada Virgen María, suministrando ella la materia que es necesaria para que la generación humana se efectúe por parte de la madre. (Doctrina cierta y común.)

215. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina [3]:

«En la concepción de Cristo, una cosa hubo conforme al orden natural, que fue el haber nacido de mujer, y otra sobre el orden natural, que fue el haber nacido de virgen. Según el orden natural, en la generación la mujer suministra la materia, y el varón el principio activo de la generación [4].

La mujer que concibe de varón no es virgen, y así, en la generación de Cristo el modo sobrenatural estuvo en el principio activo, que fue la virtud sobrenatural divina; pero el modo natural estuvo en que la materia de que fue concebido el cuerpo de Cristo fue la misma materia que suministran las demás mujeres para la concepción de la prole. Esta materia es la sangre de la mujer, pero no cualquier sangre, sino aquella que, por la virtud generativa de la madre, logra una transformación más perfecta que la vuelve apta para la concepción. Y de tal materia fue concebido el cuerpo de Cristo».

De suerte que en la concepción natural de Cristo faltó únicamente el concurso del varón, suplido milagrosamente por la virtud del Espíritu Santo. Pero, por parte de la Virgen María, todo se realizó como si se tratara de una concepción normal en otra mujer cualquiera.

3. Papel del Espíritu Santo en la concepción de Cristo

Precisado el papel de la Virgen María en la concepción de Cristo, veamos ahora el que correspondió al Espíritu Santo.

Conclusión 1.ª La concepción de Cristo es obra de toda la Trinidad, pero se atribuye muy convenientemente al Espíritu Santo. (Doctrina católica.)

216. Como es sabido, las operaciones divinas hacia el exterior de la divinidad, o sea, las que se refieren, no a la vida íntima de Dios, sino a las criaturas (operaciones *ad extra* en lenguaje teológico), *son comunes a las tres divinas personas. Cuando Dios actúa hacia* fuera, obra como *uno*, no como trino. Es doctrina completamente cierta en teología y enseñada expresamente por el magisterio de la Iglesia [1]. Con relación a la encarnación del Verbo lo declaró expresamente el concilio XI de Toledo (año 675) con las siguientes palabras:

«Ha de creerse que la encarnación de este Hijo de Dios fue obra de toda la Trinidad, porque las obras de la Trinidad son inseparables» (D 284).

[3] III 31,5; cf. 32,4.
[4] Téngase en cuenta que Santo Tomás habla en este pasaje a la luz de la embriología medieval, como no podía menos de ser así. La ciencia moderna corrige en este punto a Santo Tomás, al enseñarnos que la madre no es principio puramente material o *pasivo* de la generación, sino también *activo* como el padre. Tampoco es propiamente la sangre el elemento que proporciona la mujer para la generación, sino el *óvulo* que ha de ser fecundado por el *espermatozoo* masculino. Pero esto en nada altera la conclusión fundamental a que llega el Angélico, o sea, al papel que María desempeñó en la concepción de su divino hijo, enteramente similar al de las demás madres. *(N. del A.)*
[1] Cf. D 77 254 281 284 421 428 703 etc.

Sin embargo, la Sagrada Escritura, la misma Iglesia y el lenguaje común de los fieles atribuyen muy convenientemente el misterio de la encarnación al Espíritu Santo. Escuchemos a Santo Tomás explicando la razón [2]:

«La concepción de Cristo es obra de toda la Trinidad, pero se atribuye al Espíritu Santo por tres razones:

a) Porque concuerda admirablemente con la causa de la encarnación por parte de Dios, ya que el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, según explicamos en otra parte. Pero que el Hijo de Dios tomase carne en el seno virginal no tiene otra causa que el amor inmenso de Dios, según las palabras de San Juan: «De tal modo amó Dios al mundo, que le dio a su Unigénito Hijo» (Io 3,16).

b) Porque si la naturaleza humana fue tomada por el Hijo de Dios en unidad de persona, no viene de méritos que tenga, sino únicamente de la gracia de Dios, la cual se atribuye al Espíritu Santo, conforme a las palabras de San Pablo: «Hay muchas divisiones de gracia, pero el Espíritu es el mismo» (1 Cor 12,4).

c) Porque el término de la encarnación, o sea, el hombre que iba a ser concebido, había de ser *santo* e *Hijo de Dios*. Una y otra cosa se atribuye al Espíritu Santo, pues El nos santifica y por El somos hechos hijos de Dios, según aquello de San Pablo: «Y porque somos hijos de Dios, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: *Abba!*, ¡Padre!» (Gal 4,6). Este mismo Espíritu es el «Espíritu de santificación» (Rom 1,4), como dice también San Pablo».

En la respuesta a una dificultad añade Santo Tomás:

«La obra de la encarnación es común a toda la Trinidad, pero bajo diversos aspectos puede atribuirse a cada una de las personas. Se atribuye al Padre la autoridad sobre la persona del Hijo, que por la concepción tomó la humana naturaleza; se atribuye al Hijo el acto mismo de la encarnación y al Espíritu Santo la formación del cuerpo asumido por el Hijo» [3].

Conclusión 2.ª Cristo-hombre fue concebido en las entrañas virginales de María no por obra de varón, sino por la virtud del Espíritu Santo. (De fe divina, expresamente definida.)

217. Es uno de los dogmas fundamentales del cristianismo, expresamente revelado por Dios en la Sagrada Escritura y solemnemente definido por la Iglesia. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Es una de las verdades más clara y reiteradamente afirmadas en la Sagrada Escritura. Citamos algunos textos:

«La concepción de Jesucristo fue así: Estando desposada María, su madre, con José, *antes de que conviviesen se halló haber concebido María del Espíritu Santo*» (Mt 1,18).

«José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella *es obra del Espíritu Santo*» (Mt 1,20).

«Dijo María al ángel: ¿Cómo se realizará esto, pues yo no conozco varón? El ángel le contestó y dijo: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti*, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,34-35).

[2] III 32,1.
[3] Ibid., ad 1.

Es imposible hablar de manera más clara y terminante.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Desde los más remotos tiempos fue incorporado este dogma al Símbolo de la fe:

Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor, que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo y nació de Santa María Virgen (cf. D 4 5 7 etc.).

El concilio de Letrán (a.649) fulminó anatema contra los que se atreviesen a negar el misterio:

«Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según la verdad que el mismo Dios Verbo, uno de la santa, consubstancial y veneranda Trinidad, descendió del cielo y se encarnó *por obra del Espíritu Santo y de María siempre virgen* y se hizo hombre..., sea condenado» (D 255).

En todas las *profesiones de fe* propuestas por los concilios a los herejes para ser admitidos de nuevo al seno de la Iglesia consta expresamente este dogma fundamental del cristianismo (cf. D 148 422 429 708 994 etc.).

La Santa Iglesia se complace en recordar en su liturgia este sublime misterio. Véase, por ejemplo, el hermoso verso del himno de vísperas de la fiesta de Navidad:

Non ex virili semine	No por obra de varón,
sed mystico spiramine	mas por mística influencia
Verbum Dei factum caro	floreció el Verbo de Dios
fructusque ventris floruit.	hecho carne entre nosotros.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Como hemos advertido repetidas veces, la razón teológica no puede *demostrar* las verdades de la fe—sería contradictorio: dejarían de ser *fe*—, pero sí *explicarlas*, mostrando su belleza sublime y su perfecta armonía con las luces de la razón.

El dogma de la concepción virginal de Cristo por obra del Espíritu Santo no puede ser, en efecto, más hermoso y sublime. Lo reclaman así, conjuntamente, la dignidad del Verbo de Dios y la pureza inmaculada de María. Y la sana razón descubre sin esfuerzo su perfecta posibilidad, teniendo en cuenta que se trata de una concepción milagrosa, sobrenatural, y «nada hay imposible para Dios» (Lc 1,37), como dijo el ángel de Nazaret a la propia Virgen María al anunciarle el misterio inefable que se iba a realizar en ella. Sería ridículo decir que Dios no puede suplir con su divina omnipotencia lo que un hombre cualquiera puede realizar con una simple acción natural.

Conclusión 3.ª Sin embargo, el Espíritu Santo no puede llamarse en modo alguno «padre» de Jesús. (Completamente *cierta* y común.)

218. *Lo enseñó expresamente así el XI concilio de Toledo* (cf. D 283). Escuchemos a Santo Tomás exponiendo clarísimamente la razón:

«Aunque Cristo fue concebido por la Virgen María bajo la acción del Espíritu Santo, *sin embargo, no puede llamarse al Espíritu Santo padre de Cristo según la generación humana*, como en verdad puede llamarse madre a María. Porque el Espíritu Santo no produjo *de su substancia* la naturaleza humana de Cristo—como la produjo María—, sino que intervino únicamente con su poder para producir el milagro de la concepción virginal. Luego es evidente que el Espíritu Santo no puede llamarse padre de Cristo según la generación humana» [4].

Nada se puede añadir a una doctrina tan clara y transparente.

4. Modo y orden de la concepción de Cristo

La cuarta y última cuestión que hemos de examinar en este artículo se refiere al modo y orden con que se verificó la concepción virginal de Cristo.

Expondremos la doctrina católica en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª La concepción de Cristo como Verbo encarnado se realizó instantáneamente, de suerte que no fue concebida primeramente una naturaleza humana que después fuera asumida por el Verbo divino, sino que la concepción, animación y asunción por el Verbo de la naturaleza humana de Cristo se realizó en un solo y mismo instante. (De fe divina, implícitamente definida.)

219. Esta conclusión tiene gravísima importancia, porque, aunque no ha sido definida expresamente por la Iglesia, se relaciona tan íntimamente con otros dogmas expresamente definidos, que no se salvarían sin ella. Hay que concluir, por consiguiente, que se trata de una verdad *de fe* implícitamente contenida en otros dogmas expresamente definidos.

He aquí las pruebas de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. No lo dice expresamente, pero lo insinúa con suficiente claridad al poner en boca del ángel de Nazaret estas palabras:

«*Concebirás* en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. El será grande y llamado Hijo del Altísimo» (Lc 1,31-32).

El ángel anuncia a María no sólo que *dará a luz*, sino que *concebirá* al Hijo del Altísimo. Ahora bien: esto no sería verdadero si María hubiese concebido primeramente una naturaleza humana a la cual un instante *después* se hubiera unido hipostáticamente el Verbo. En este caso, María hubiera *dado a luz* al Verbo encarnado, pero

[4] Santo Tomás, *Contra gent.* IV 47; cf. *Suma Teológica* III 32,3c y ad 1.

no lo hubiera *concebido*, con lo cual no se la podría llamar verdaderamente Θεοτόκος *(Dei genitrix*, Madre de Dios), sino únicamente Χριστοτόκος *(Christipara*, la que dio a luz a Cristo), que es, cabalmente, la herejía de Nestorio, condenada por el concilio de Efeso (cf. D 111a).

b) Los Santos Padres. Los Santos Padres, como no podía menos de ser así, afirman con fuerza esta verdad. Escuchemos algunos testimonios clarísimos:

San Gregorio: «Al anunciarlo el ángel y venir el Espíritu Santo, *inmediatamente el Verbo se hizo carne dentro del seno*, y permaneciendo inconmutable su esencia, que es coeterna con el Padre y el Espíritu Santo, asumió la carne dentro de las virginales entrañas» [5].

San Juan Damasceno: «En el mismo instante fue carne, carne del Verbo de Dios y carne animada por un alma racional e intelectual» [6].

San Agustín: «Ten como cosa segura, y en ninguna manera dudes, que *la carne de Cristo no fue concebida en el seno de la Virgen antes de ser* tomada por el Verbo» [7].

c) El magisterio de la Iglesia. Ya hemos dicho que no lo ha definido expresamente, pero sí *implícitamente* al definir otros dogmas—principalmente la unión hipostática y la divina maternidad de María—, que no se salvarían si la concepción de Cristo, como Dios y hombre en una sola hipóstasis, no se hubiera verificado instantánea y simultáneamente. Se trata, pues, de una verdad que pertenece, sin duda alguna, a la *fe católica*.

d) La razón teológica. Oigamos a Santo Tomás exponiéndola con su lucidez habitual [8]:

«Según explicábamos en su lugar, decimos con toda propiedad que «Dios se hizo hombre», pero no con la misma propiedad que «el hombre se hizo Dios», porque Dios asumió lo que es propio del hombre, sin que esto preexistiera con propia subsistencia antes de ser asumido por el Verbo. En efecto, si la carne de Cristo hubiera sido concebida antes de ser asumida por el Verbo, hubiera tenido alguna vez alguna hipóstasis distinta de la hipóstasis del Verbo de Dios. Pero esto es contrario al concepto de la encarnación, según el cual afirmamos que el Verbo de Dios se unió a la naturaleza humana y a todas sus partes en unidad de hipóstasis o de persona; y no fue conveniente que una hipóstasis preexistente en la humana naturaleza o en alguna de sus partes fuera destruida por el Verbo al tomar la humana naturaleza. Resulta, pues, *ser contrario a la fe el decir que la carne de Cristo fue primero concebida y luego tomada por el Verbo de Dios*».

En la solución de las dificultades añade el Doctor Angélico algunas observaciones muy interesantes.

Dificultad. Lo que todavía no existe no puede ser tomado. Pero la carne de Cristo comenzó a existir al ser concebida. Luego

[5] San Gregorio, *Morales* 18,52 (al. 27; in vet. 36): ML 76,90.
[6] San Juan Damasceno, *De fide orth.* l.3 c.2: MG 94,985.
[7] San Agustín, *De fide ad Petrum* c.18: ML 65,698; cf. Magistr. *Sent.* 3 d.3 q.3.
[8] III 33,3.

parece que no fue tomada por el Verbo de Dios sino después de ser concebida.

RESPUESTA. El Verbo no tomó la carne de Cristo antes de existir o de ser concebida, sino *en el instante mismo* de ser concebida, de suerte que no existió ni un solo instante antes de ser asumida por el Verbo. La concepción y la asunción fueron simultáneas. Por eso escribe San Agustín [9]: «Decimos que el mismo Verbo de Dios fue concebido al unirse a la carne y que la misma carne fue concebida al encarnarse en ella el Verbo» (ad 1).

DIFICULTAD. La carne de Cristo fue tomada por el Verbo mediante el alma racional, que no se recibe en la carne hasta que está ya concebida. Luego fue primero concebida y luego tomada.

RESPUESTA. Ya hemos dicho que en Cristo fue simultánea la concepción de la carne, su animación por el alma racional y su asunción por el Verbo (ad 2).

DIFICULTAD. En todo ser engendrado es primero lo imperfecto que lo perfecto, como enseña Aristóteles. Pero el cuerpo de Cristo es un ser engendrado. Luego no llegó a su última perfección, que consiste en la unión con el Verbo de Dios, en el primer instante de la concepción, sino después de ella.

RESPUESTA. El misterio de la encarnación no se considera a modo de *ascensión*, como si una criatura preexistente ascendiera a la dignidad de la unión hipostática, como afirmó el hereje Fotino, sino más bien a modo de *descenso*, en cuanto que el Verbo perfecto de Dios tomó la imperfección de la naturaleza humana, según lo que El mismo nos dice por San Juan (6,38): «Yo he bajado del cielo» (ad 3).

Conclusión 2.ª La concepción de Cristo fue, propiamente hablando, sobrenatural y milagrosa. Pero en cierto sentido se puede llamar natural.

220. Escuchemos al Doctor Angélico:

«Dice San Ambrosio en el libro *De la encarnación*: «Muchas cosas encontrarás en este misterio conformes con la naturaleza y otras muchas que la superan» [10]. Si consideramos, en efecto, la materia de la concepción suministrada por la madre, todo es natural; pero, si atendemos al principio activo, todo es milagroso. Pero, como se juzga de las cosas más por la forma que por la materia y más por el agente que por el paciente, hay que concluir que la concepción de Cristo debe decirse absolutamente milagrosa y sobrenatural, y, sólo bajo cierto aspecto, natural».

ARTICULO III

LA PERFECCIÓN DE CRISTO ANTES DE NACER

221. Después de examinar las cuestiones relativas a la concepción del Verbo encarnado en las entrañas virginales de María por obra y gracia del Espíritu Santo, el orden lógico nos lleva a conside-

[9] En el libro *De Fide ad Petrum* l.c. (cf. nota 7).
[10] SAN AMBROSIO, *De incarnatione* c.6: ML 16,867.

rar la perfección de la prole concebida. Ya se comprende que, tratándose nada menos que de la encarnación del Verbo divino, la naturaleza humana por El asumida debió estar adornada de excelsas prerrogativas desde el primer instante de su concepción.

Las principales prerrogativas y privilegios de que se vio inundada la humanidad de Cristo desde el primer instante de su existencia en el seno virginal de María son cuatro: *plenitud de gracia, libertad, mérito sobrenatural* y *bienaventuranza perfecta*. Vamos a examinarlas una por una en forma de conclusiones.

1. Plenitud de gracia

Conclusión. Desde el primer instante de su concepción, Cristo-hombre poseyó la plenitud absoluta de la gracia. (Completamente *cierta.*)

222. Que Cristo fue concebido sin pecado original, es cosa clara y evidente por dos razones principales:

a) Por la absoluta impecabilidad del Verbo divino, que es el único principio *personal* de Cristo.
b) Porque no vino al mundo por generación *natural*, que es el medio por donde se transmite a los hombres el pecado original.

Pero, como ya dijimos al hablar de la concepción inmaculada de María, la exención del pecado original constituye únicamente el aspecto *negativo* de esta singular prerrogativa. Más importante todavía es el aspecto *positivo*, o sea, la *plenitud de la gracia* que lleva consigo, relativa en María y absoluta en Cristo.

Que el alma de Cristo poseyó la *plenitud absoluta* de la gracia, ya lo dejamos ampliamente expuesto en otro lugar (cf. n.80ss). Que esa plenitud la poseyó *desde el primer instante de su concepción*, es cosa del todo clara e indiscutible. Escuchemos a Santo Tomás explicando la razón [1]:

«Según ya vimos, la abundancia de la gracia que santifica el alma de Cristo procede de su unión con el Verbo, según las palabras de San Juan: «Vimos su gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14). Hemos visto también que, *en el primer instante de su concepción*, el cuerpo de Cristo fue animado y unido al Verbo de Dios. De donde se sigue que en el primer instante de su concepción tuvo Cristo la plenitud absoluta de la gracia, que santificó su alma y su cuerpo».

Esta plenitud de la gracia lleva consigo, como ya vimos, la plenitud de las virtudes infusas, dones del Espíritu Santo y gracias carismáticas. Un tesoro infinito que enriqueció el alma de Cristo desde el instante mismo de su creación.

[1] III 34,1.

2. Libertad perfecta

Conclusión. Desde el primer instante de su concepción, Cristo-hombre gozó de perfecto uso de razón y poseyó la plenitud del libre albedrío. (Completamente *cierta.)*

223. Esta nueva prerrogativa es otra exigencia natural y espontánea de la unión hipostática. No puede admitirse en modo alguno que la humanidad asumida personalmente por el Verbo careciera por un solo instante de las perfecciones que cualquier hombre puede alcanzar en un momento determinado de su vida. La concepción de Cristo fue perfectísima en todos los órdenes, y, por lo mismo, es preciso atribuir a su sagrada humanidad, desde el primer instante de su ser, todo el cúmulo de perfecciones imaginables. Ahora bien, la perfección no está en los *hábitos* o virtudes, que son simples potencias para obrar el bien, sino en la *actuación* de ellos, que constituye la perfección última. Luego hay que concluir que Cristo no tuvo solamente la capacidad o potencia radical de la razón y de la libertad—como cualquier otro hombre concebido—, sino incluso el *acto* o ejercicio pleno de las mismas desde el instante mismo de su concepción en el seno virginal de María.

Escuchemos a Santo Tomás exponiendo profundamente esta doctrina [2]:

«La perfección espiritual de la naturaleza humana que Cristo tomó no la fue adquiriendo por grados, sino que la poseyó por entero desde el principio. Pero la última perfección no consiste en la mera potencia de obrar, sino en la operación o «acto segundo». Por lo mismo, hemos de decir que Cristo tuvo en el primer instante de su concepción aquella operación del alma que es posible tener en un instante. Y tal es la operación de la voluntad y del entendimiento, en que consiste el uso del libre albedrío. Súbitamente, en un instante, se completa la operación del entendimiento y de la voluntad mucho mejor que la visión corporal, por cuanto el entender, querer y sentir no es un movimiento de lo imperfecto a lo perfecto, sino que es un acto ya del todo perfecto. Hay que concluir, por tanto, que Cristo tuvo el uso del libre albedrío desde el primer instante de su concepción».

Como de costumbre, al resolver las dificultades completa y redondea la doctrina. Las recogemos a continuación.

DIFICULTAD. Primero es el ser que el obrar. Pero el uso del libre albedrío es una operación. Se comprende, por tanto, que Cristo tuviera el uso del libre albedrío en el segundo instante de su concepción, pero no en el primero.

RESPUESTA. El ser es anterior al obrar con anterioridad de naturaleza, pero no de tiempo. Ambas cosas pueden ser simultáneas en un agente perfecto, a semejanza del fuego, que comienza a quemar en el instante mismo en que comienza a existir. Tal es la operación del libre albedrío (ad 1).

DIFICULTAD. El libre albedrío implica un acto de elección. Pero ésta supone deliberación sobre lo que convendrá escoger, y eso no puede ser instantáneo.

[2] III 34,2.

RESPUESTA. Esa deliberación es indispensable a los agentes imperfectos que no han llegado al conocimiento intuitivo de lo que es mejor. Pero Cristo, en virtud de la plenitud de su ciencia, poseía la certeza de todas las cosas, y por eso pudo elegir al instante (ad 2).

DIFICULTAD. En el hombre, el acto del entendimiento presupone el de los sentidos, ya que no hay nada en nuestro entendimiento cuya noticia no haya entrado por los sentidos corporales. Pero en el primer instante de la concepción no funcionan todavía los órganos de los sentidos, como es evidente. Luego nadie puede tener el uso del libre albedrío en el primer instante de su concepción.

RESPUESTA. Eso es cierto y verdadero en un hombre corriente y normal, que no dispone de otra ciencia que la que va adquiriendo a través de los sentidos. Pero Cristo disponía de la ciencia *infusa*, en virtud de la cual pudo usar de su libre albedrío en el primer instante de su concepción (ad 3).

3. Mérito sobrenatural

Conclusión. En el primer instante de su concepción, Cristo-hombre mereció sobrenaturalmente todo cuanto puede ser objeto de ese mérito.

224. Esta conclusión no es, en realidad, sino una simple consecuencia y corolario de las dos anteriores. El mérito sobrenatural exige y supone dos cosas fundamentales: la gracia santificante y la libertad de la operación. Como Cristo gozó de ambas cosas en el primer instante de su concepción—como hemos visto en las conclusiones anteriores—, síguese que pudo merecer, y mereció de hecho en el primer instante, todo cuanto puede ser merecido sobrenaturalmente.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina [3]:

«Como ya vimos, Cristo fue santificado en el primer instante de su concepción en el seno de María. Ahora bien, la santificación es doble: la de los adultos, que se santifican por sus propios actos, y la de los niños, que no se santifican por un acto de fe realizado por ellos mismos, sino por la fe de los padres o de la Iglesia.

La primera santificación es más perfecta que la segunda, como el acto es más perfecto que el hábito, y lo que es por sí mismo es más perfecto que lo que es por otro. Ahora bien, como la santificación de Cristo fue perfectísima, puesto que fue santificado para que fuese santificador de los demás, síguese que se santificó por un movimiento de su libre albedrío hacia Dios. Este movimiento del libre albedrío es meritorio. De donde hay que concluir que Cristo mereció en el primer instante de su concepción».

Este mérito de Jesucristo en el primer instante de su concepción fue tan pleno y absoluto—en virtud de la plenitud de la gracia con que lo realizó—, que mereció con él absolutamente todo cuanto se puede llegar a merecer sobrenaturalmente. Y aunque es cierto que Cristo siguió mereciendo durante toda su vida, ya no mereció *más cosas*, sino únicamente *por nuevos títulos o motivos* [4].

[3] III 34,3.
[4] Cf. ibid., ad 3.

4. Bienaventuranza perfecta

Conclusión. Desde el primer instante de su concepción, Cristo fue plenamente bienaventurado, esto es, su alma santísima gozó plenamente de la visión beatífica.

225. Ya quedó demostrada esta conclusión al hablar de la ciencia beatífica de Cristo (cf. n.102). Para mayor abundamiento, escuchemos el nuevo razonamiento de Santo Tomás [5]:

«Como acabamos de ver, no hubiera sido conveniente que en el primer instante de su concepción recibiera Cristo la gracia habitual sin su acto correspondiente. Pero, como dice San Juan, Cristo recibió la gracia con plenitud absoluta y sin medida alguna (Io 1,14-16). Ahora bien: la gracia del viador está lejos de la gracia del comprensor o bienaventurado y, por consiguiente, es menor que ella. Luego es evidente que Cristo recibió en el primer instante de su concepción, no sólo tanta gracia como tienen los bienaventurados, *sino mayor que todos ellos.* Luego esta gracia alcanzó en Cristo su acto supremo—que es la visión intuitiva de Dios—desde el primer instante de su concepción y en grado muy superior al de los demás bienaventurados».

CAPITULO II

El nacimiento de Cristo

226. El hecho histórico del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo en el portal de Belén lo narra con encantadora sencillez el Evangelio. Nada ni nadie podrá suplir jamás la suavísima unción y sublime poesía del siguiente relato de San Lucas:

«Aconteció, pues, en aquellos días, que salió un edicto del César Augusto para que se empadronase todo el mundo. Fue este empadronamiento primero que el de Cirino, gobernador de Liria. Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. *José subió de Galilea*, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, llamada Belén, por ser él de la casa y de la familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta. Estando allí se cumplieron los días de su parto y dio a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón» (Lc 2,1-7).

La teología del nacimiento de Cristo no se limita, sin embargo, a recoger simplemente el hecho histórico, sino que lo examina y analiza para investigar sus causas y las consecuencias que de él se derivan para el Niño y su Madre santísima. Santo Tomás consagra a este asunto dos grandes cuestiones, dedicadas, respectivamente, al nacimiento mismo y a la manifestación de Cristo a los pastores y a los magos. Vamos a recoger su doctrina en los dos artículos siguientes.

[5] III 34,4.

ARTICULO I

El nacimiento en sí mismo

Ocho son los artículos en que divide Santo Tomás esta primera cuestión. En los cinco primeros examina los problemas que plantea la llamada *comunicación de idiomas* en la persona del recién nacido (cf. n.136-138). Los tres últimos se dedican a estudiar el modo, lugar y tiempo del nacimiento de Jesús.

Como de costumbre, procederemos por conclusiones. No conocemos otro procedimiento mejor para decir las cosas con sencillez y claridad, sin rodeos ni vanas palabrerías.

Conclusión 1.ª El nacimiento de un ser humano conviene o afecta más a la persona que a la naturaleza.

227. Esta primera conclusión, de orden puramente filosófico, prepara el terreno para las que han de venir después, de gran importancia teológica.

Es evidente que al nacer una *persona* humana nace también una nueva *naturaleza* humana. Pero a nadie se le ocurre decir: «Ha nacido una naturaleza humana», sino más bien «una persona humana». La razón es porque—como enseña la filosofía—las acciones o pasiones de una persona se atribuyen a la *persona* misma que las realiza o padece, aunque las realice o padezca en su naturaleza corporal o en alguna de sus partes. Y así se dice con toda propiedad que tal o cual persona piensa, ama, habla, anda, ve, sufre, digiere los alimentos, respira, posee bienes de fortuna, enferma, etc. Todas estas cosas se atribuyen a la *persona* que las realiza o padece, a pesar de que algunas de ellas pertenecen a la parte espiritual (pensar, amar, etc.), otras a la corporal sensitiva (andar, ver, sufrir, etc.), otras a la puramente vegetativa (respirar, digerir, etc.) y otras, finalmente, a las cosas exteriores (riqueza, pobreza, etc.). De donde se sigue que el nacimiento—lo mismo que la concepción—se dice más bien de la persona que de la naturaleza, aunque de hecho afecte naturalmente a las dos [1].

Por eso dice profundamente Santo Tomás que, «hablando con propiedad, la naturaleza no empieza a existir; es más bien la persona lo que existe en alguna naturaleza. Porque la naturaleza se define *aquello en lo que un ser existe*, y la persona *aquello que tiene ser subsistente*» [2].

Conclusión 2.ª Hay que admitir en Cristo dos nacimientos: uno eterno, en el que nace del Padre; otro temporal, en el que nace de la Virgen María. (De fe divina, expresamente definida.)

228. Esta conclusión es de fe. He aquí la expresa declaración del concilio de Letrán (a.649) contra los monotelitas:

[1] Cf. III 35,1.
[2] Ibid., ad 3.

«Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según la verdad, dos nacimientos del mismo y único Señor nuestro y Dios, Jesucristo, uno incorporal y sempiterno, antes de los siglos, del Dios Padre, y otro corporalmente en los últimos tiempos, de la santa siempre Virgen Madre de Dios María..., sea condenado» (D 257).

Lo mismo se lee en el *Símbolo de la fe* de San León IX (D 344) y en otros muchos documentos eclesiásticos.

Santo Tomás expone la razón diciendo que el nacimiento es propio de la persona como sujeto y de la naturaleza como término. Pero, como en Cristo hay dos naturalezas, la divina, que recibió eternamente del Padre, y la humana, que recibió de la Madre en el tiempo, hay que concluir que en El hay dos nacimientos: uno eterno, del Padre, y otro temporal, de la Madre [3].

Dificultad: ¿Hay en Cristo una doble filiación?

Hay que distinguir: si atendemos únicamente al *concepto de filiación*, hay que poner en Cristo dos filiaciones, según los dos nacimientos; pero si consideramos el *sujeto* de la filiación, como resulta que el sujeto en ambos nacimientos es únicamente la persona del Verbo, síguese que no hay en Cristo más que una sola y eterna filiación: la divina del Verbo. Sin embargo, Cristo se dice realmente hijo de María por la relación real de maternidad que tiene María con Cristo. La filiación eterna no depende de la madre, que es temporal; pero a esa filiación eterna unimos cierta referencia temporal, que depende de la madre, en virtud de la cual Cristo se llama y es en realidad hijo de María [4].

Conclusión 3.ª La Santísima Virgen María debe llamarse y es real y verdaderamente Madre de Dios, pues concibió y dio a luz a Jesucristo, Verbo de Dios encarnado. (De fe divina, expresamente definida.)

229. Ya hemos aludido a esto en otro lugar al rechazar la herejía de Nestorio sobre la doble personalidad de Cristo (cf. n.38). Pero, siendo tan dulce y sublime este asunto, vamos a insistir un poco más.

Que la Santísima Virgen María es la madre de Cristo, consta expresamente en el Evangelio (Mt 1,18) y no ha sido negado por nadie, ni siquiera por Nestorio, que admitía de buena gana el título de Madre de Cristo [5]. Pero, al proclamar Nestorio una doble personalidad en Cristo, se seguía lógicamente que la Virgen María quedaba reducida a ser Madre del *hombre* Cristo, pero de ninguna manera era ni se la podía llamar *Madre de Dios*. Fueron inútiles todos los esfuerzos de San Cirilo de Alejandría para convencerle de su impío error. Nestorio se obstinaba cada vez más en su punto de vista, que iba teniendo partidarios, y se hizo necesaria la convocación de un concilio, que se reunió en la ciudad de Efeso para examinar aquella doctrina. El concilio condenó la doctrina de Nestorio y le depuso de su cargo de patriarca de Constantinopla el 22 de junio del año 431. El pueblo cristiano, que esperaba ante las puertas del templo el resultado de las deliberaciones de los obispos reunidos en sesión secreta, al enterarse de que se había condenado la doctrina de Nestorio y proclamado que la Santísima Virgen María es real y verdaderamente *Madre de Dios* por ser Madre del Verbo de Dios encarnado, prorrumpió en grandes vítores y aclamaciones. Un entusiasmo indescriptible se apoderó de todos, encendieron hogueras por todo el pueblo en señal de júbilo y acompañaron a los obispos con antorchas encendidas por las calles de la ciudad hasta las casas donde se hospedaban. Fue un triunfo colosal de la Santísima Virgen María, cuya divina maternidad estaba firmemente asentada en el corazón del pueblo fiel aun antes de ser proclamada oficialmente por la Iglesia.

[3] Cf. III 35,2c et ad 3.
[4] Cf. III 35,5c et ad 2.
[5] Cf. III 35,3.

He aquí el primer anatematismo de San Cirilo contra Nestorio:

«Si alguno no confiesa que Dios es según verdad el Emmanuel, y que por eso la santa Virgen es Madre de Dios, pues dio a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne, sea anatema» (D 113).

El concilio II de Constantinopla—quinto de los ecuménicos—hizo suya la doctrina de Efeso, enseñándola y definiéndola por su cuenta (D 214ss).

También el concilio de Letrán (año 649) fulminó contra los monotelitas el siguiente canon:

«Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad, por Madre de Dios a la santa y siempre virgen e inmaculada María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin concurso de varón por obra del Espíritu Santo propia y verdaderamente al mismo Verbo de Dios, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente le engendró, permaneciendo ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado» (D 256).

La explicación teológica de la divina maternidad de María no puede ser más sencilla si se tiene en cuenta que, como enseña la fe, en Cristo hay dos naturalezas perfectamente distintas, pero no hay más que *una sola persona*, que es la persona divina del Verbo. Y como las madres engendran verdaderamente y dan a luz una *persona*—y no sólo una naturaleza—, síguese que la Santísima Virgen engendró real y verdaderamente según la carne a la *persona divina de Cristo*, con lo cual vino a ser real y verdaderamente *Madre de Dios*.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina [6]:

«Como la unión de la encarnación se hizo en la *persona*—como ya vimos—, es claro que este nombre *Dios* puede significar la hipóstasis o persona que posee la naturaleza humana y la divina. Por lo mismo, todo lo que es propio de la naturaleza divina y de la humana puede atribuirse a aquella persona, sea que por ella se signifique la naturaleza divina, sea que se designe la naturaleza humana.

[6] III 35,4.

Ahora bien: el ser concebido y el nacer se atribuye a la hipóstasis o persona por razón de la naturaleza en que la persona o hipóstasis es concebida y nace. Y como resulta que *en el primer instante de la concepción de Cristo la naturaleza humana fue asumida por la persona divina del Verbo*, síguese que se puede decir con toda verdad que Dios fue concebido y nació de la Virgen, ya que se dice que una mujer es madre de una persona porque ésta ha sido concebida y ha nacido de ella. Luego se seguirá de aquí que la bienaventurada Virgen pueda decirse verdadera Madre de Dios.

Sólo se podría negar que la bienaventurada Virgen sea Madre de Dios en alguna de estas dos hipótesis: o que la humanidad de Cristo hubiera sido concebida y nacida antes de que Cristo fuera Hijo de Dios, como afirmó el hereje Fotino, o que la humanidad no hubiese sido asumida por el Verbo divino en unidad de persona o hipóstasis, como enseñó Nestorio. Pero una y otra cosa son heréticas. Luego es herético negar que la bienaventurada Virgen María sea Madre de Dios».

Al resolver las objeciones—tomadas de la doctrina herética de Nestorio—, Santo Tomás redondea, como siempre, la doctrina. Helas aquí:

DIFICULTAD. En la Sagrada Escritura no se lee que la Virgen María sea Madre de Dios. Luego no debemos darle nosotros ese nombre.

RESPUESTA. No se lee expresamente que sea Madre de Dios, pero se lee que es «Madre de Cristo» (Mt 1,18) y que Cristo es «verdadero Dios» (1 Io 5,20). Por tanto, se sigue necesariamente que la Virgen es Madre de Dios por el mero hecho de ser Madre de Cristo (ad 1).

DIFICULTAD. Cristo se llama Dios por razón de la naturaleza divina. Pero ésta no recibió la existencia de la Virgen. Luego no se la debe llamar Madre de Dios.

RESPUESTA. La Santísima Virgen es Madre de Dios no porque sea madre de la divinidad tal como subsiste eternamente en Dios, sino porque es madre según la humanidad de una *persona* que tiene divinidad y humanidad. Igual que la madre de una persona cualquiera es madre de esa *persona* —que consta de alma y cuerpo—aunque ella le haya proporcionado solamente el cuerpo, y no el alma, que viene directamente de Dios (ad 2).

DIFICULTAD. La palabra *Dios* es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Luego no debe aplicarse a la Virgen el título de Madre de Dios, para que nadie crea que es Madre de las tres divinas personas.

RESPUESTA. Aunque la palabra *Dios* sea común a las tres divinas personas, a veces se usa para designar únicamente al Padre, o al Hijo, o al Espíritu Santo. Ya se comprende que el título de Madre de Dios aplicado a la Virgen María designa únicamente su maternidad divina sobre la persona del Verbo de Dios encarnado (ad 3).

Conclusión 4.ª Cristo nació, sin dolor alguno, de la Santísima Virgen María.

230. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo la conclusión [7]:

«El dolor de la madre en el nacimiento de un hijo se debe a la apertura y desgarro de los conductos naturales por donde sale la criatura. Pero, como ya dijimos al hablar de la virginidad de María, el nacimiento de Cristo se produjo milagrosamente, dejando intacta la virginidad de su Madre (como el rayo de sol atraviesa el cristal sin romperlo ni mancharlo). De donde se sigue que en el nacimiento de Jesús no hubo dolor alguno para María, sino, al contrario, el mayor gozo y alegría, puesto que venía al mundo el Hombre-Dios, según aquello de Isaías: «Florecerá como el lirio, florecerá y exultará con júbilo y cantos de triunfo» (Is 35,1-2)».

En la respuesta a una dificultad añade otra razón tomada de San Agustín:

«Porque concibió a Dios sin el placer y la impureza del pecado, dio a luz sin dolor y sin menoscabo de su integridad virginal» (ad 1).

Escuchemos ahora algunos fragmentos del piadosísimo Fr. Luis de Granada sobre el nacimiento de Cristo [8]:

«Era la media noche, muy más clara que el mediodía, cuando todas las cosas estaban en silencio y gozaban del sosiego y reposo de la noche quieta, y en esta hora tan dichosa sale de las entrañas virginales a este nuevo mundo el Unigénito Hijo de Dios, como esposo que sale del tálamo virginal de su purísima madre...

¿Quién jamás vio juntarse en uno, por un cabo, tanta humildad y, por otro, tanta gloria? ¿Cómo dicen entre sí estar entre bestias y ser alabado de ángeles, morar en un establo y resplandecer en el cielo? ¿Quién es este tan alto y tan bajo, tan grande y tan pequeño? Pequeño en la carne, pequeño en el pesebre, pequeño en el establo; mas grande en el cielo, a quien las estrellas servían; grande en los aires, donde los ángeles cantaban; grande en la tierra, donde Herodes y Jerusalén temían...

Grande humildad es ser Dios concebido, mas grande gloria es ser concebido del Espíritu Santo. Grande humildad es nacer de mujer, pero grande gloria es nacer de una virgen. Grande humildad es nacer en un establo, pero grande gloria es resplandecer en el cielo. Grande humildad es estar entre bestias, pero grande gloria es ser cantado y alabado de ángeles...»

Conclusión 5.ª Fue muy conveniente que Cristo nuestro Señor naciera en Belén de Judá.

231. El hecho histórico de su nacimiento en Belén consta expresamente en el Evangelio:

«Nacido, pues, Jesús en Belén de Judá...» (Mt 2,1; cf. Lc 2,4-7) [9].

Así lo había profetizado Miqueas ocho siglos antes:

«Pero tú, Belén de Efrata, pequeña para ser contada entre las familias de Judá, de ti me saldrá quien señoreará en Israel, cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad» (Mich 5,2).

[7] III 35,6.
[8] Cf. FR. LUIS DE GRANADA, *Obra selecta* (BAC, Madrid 1947) p.751-55.
[9] Es increíble la desfachatez y cinismo de Renán cuando escribe en su impía *Vida de Jesús*: «Jesús nació en Nazaret».

Santo Tomás señala dos razones de conveniencia [10]:

a) Porque Belén era la ciudad de David, que recibió de Dios la especial promesa de Cristo. Esto viene a indicar el propio evangelista cuando escribe: «Por cuanto era de la casa y familia de David» (Lc 2,4).

b) Porque, como dice San Gregorio, Belén quiere decir «casa de pan», y Cristo dijo de sí mismo: «*Yo soy el pan vivo bajado del cielo*» (Io 6,51).

En la respuesta a los inconvenientes, Santo Tomás expone doctrina muy útil para la piedad cristiana. Hela aquí:

DIFICULTAD. Jerusalén era la ciudad real y sacerdotal del pueblo de Israel. Luego en ella hubiera sido conveniente que Cristo naciese.

RESPUESTA. David nació en Belén y eligió después Jerusalén para sede de su reino, y dispuso allí la edificación del templo, por lo cual Jerusalén vino a ser la ciudad real y a la vez sacerdotal. Ahora bien: el reino y el sacerdocio de Cristo se consumaron principalmente en su pasión. Y así, muy razonablemente escogió Belén para su nacimiento y Jerusalén para su pasión.
Con esto vino a confundir el orgullo de los hombres, que se glorían de traer su origen de ciudades nobles y en las cuales buscan también honores.
Muy al revés hizo Cristo, que quiso nacer en lugar humilde y padecer oprobios en una ciudad ilustre (ad 1).

DIFICULTAD. Isaías, hablando del tronco de Jesé, de donde había de venir el Mesías, dice: «De su raíz nacerá una flor» (Is 11,1). Ahora bien: Nazaret significa precisamente «flor». Luego en Nazaret, donde fue concebido y vivió, debía haber nacido Cristo.

RESPUESTA. Cristo quiso florecer en una vida virtuosa y no distinguirse por la nobleza de su pueblo. Y así quiso criarse en Nazaret y nacer en Belén como extranjero; porque, como dice San Gregorio, «por la humanidad que había tomado, nace como en casa ajena, no cual correspondía a su poder, sino según la naturaleza». Y San Beda dice por su parte: «Por carecer de lugar en el mesón, *nos preparó muchas mansiones en la casa de su Padre*» (ad 2).

DIFICULTAD. En tiempo de Cristo, Roma era la capital del mundo. Luego allí debió haber nacido el que vino al mundo para iluminarle, según dijo de sí mismo: «Yo soy la luz del mundo» (Io 8,12).

RESPUESTA. Se lee en cierto sermón del concilio de Efeso: «Si hubiera elegido la ilustre ciudad de Roma, hubieran pensado que con el poder de sus ciudadanos había logrado cambiar la faz de la tierra. Si fuera hijo de un emperador, se hubieran atribuido sus triunfos al poder imperial. Para que reconociesen que sólo la Divinidad había reformado el orbe de la tierra, eligió una madre pobre y una patria más pobre».
El mismo San Pablo dice que «eligió Dios lo flaco del mundo para confundir a lo fuerte» (1 Cor 1,27). Por esto, para mostrar su poder con más fuerza, en Roma, cabeza del orbe, estableció el centro de su Iglesia en señal de perfecta victoria y a fin de que la fe se extendiese de allí a todo el universo, según las palabras de Isaías (26,5-6): «Humilló la ciudad soberbia; la conculcarán los pies del pobre—esto es, de Cristo—y los pasos de los menesterosos», a saber, de los apóstoles Pedro y Pablo (ad 3).

[10] Cf. III 35,7.

Conclusión 6.ª Cristo vino al mundo en el tiempo más conveniente.

232. San Pablo dice expresamente: «Cuando llegó *la plenitud de los tiempos*, envió Dios a su Hijo, nacido bajo la ley» (Gal 4,4).
Santo Tomás lo razona de manera muy sencilla [11]:

«Entre Cristo y los demás hombres existe la diferencia de que estos últimos no escogen el tiempo en que han de nacer, ya que esto no depende de su voluntad; pero Cristo, como Señor y Creador de *todos los tiempos*, escogió el tiempo en que había de nacer, así como escogió la madre y el lugar. Y como todo cuanto viene de Dios procede con orden y conveniente disposición (Sap 8,1), hay que concluir que Cristo nació en el tiempo más conveniente».

En la respuesta a una dificultad añade el Doctor Angélico que «Cristo *escogió para nacer la crudeza del invierno, a fin de padecer desde entonces las aflicciones de la carne por amor nuestro*» (ad 3).

ARTICULO II

LA MANIFESTACIÓN DE CRISTO A LOS PASTORES Y MAGOS

Después del nacimiento de Cristo vino la manifestación a los pastores y a los Magos. Es lo que estudia teológicamente Santo Tomás en los ocho artículos de esta nueva cuestión de la *Suma Teológica*. Pueden dividirse en tres grupos:

a) Conveniencias de la manifestación de Cristo (a.1-5).
b) La manifestación a los pastores (a.6).
c) La manifestación a los Magos (a.7-8).

Recogemos la doctrina en forma de breves conclusiones.

1. Conveniencias de la manifestación de Cristo

Conclusión 1.ª Fue conveniente que el nacimiento de Cristo se manifestase a algunos, pero no a todos los hombres (a.1-2).

233. El Doctor Angélico expone tres razones por las que no era conveniente que se manifestase a todos los hombres en común [1]:

a) Porque esto hubiera impedido la redención humana, que se debía consumar en la cruz; pues, como dice San Pablo, «si le hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8).

b) Porque esto hubiera disminuido el mérito de la fe, por la que venía a justificar a los hombres. Si el nacimiento de Cristo hubiera sido conocido

[11] III 35,8.
[1] Cf. III 36,1.

por todos con manifiestas señales de su divinidad, se quitaba la razón de fe, que es «la convicción sobre cosas que no se ven» (Hebr 11,1).

c) Porque era conveniente que antes de manifestarse a todo el pueblo pasase por las diferentes etapas de la vida humana. Porque, como dice San Agustín, «si los años no hubieran convertido al niño en adolescente, si no tomase alimento alguno, si no tomase descanso, se hubiera podido creer que tampoco había tomado la verdadera naturaleza humana, y obrando en todo maravillosamente, ¿no hubiera comprometido la obra de su misericordia?»

Sin embargo, era conveniente que se manifestase a algunos (pastores y Magos), porque sería en perjuicio de la salud humana que el nacimiento de Dios fuese conocido de todos, pero también lo sería que no fuese conocido de algunos que pudieran comunicarlo a los demás. De uno y otro modo se destruye la fe, tanto si una cosa es totalmente manifiesta como si no es conocida de nadie que pueda transmitirla a otros, porque la fe presupone la noticia: «*La fe es por la predicación*», como dice San Pablo (Rom 10,17) [2].

No bastaba para ello el testimonio de María y José. Era natural que María y José fuesen informados del nacimiento de Cristo antes de nacer, porque a ellos tocaba el prestar reverencia al niño concebido en el seno materno y servirle cuando naciese. Pero su testimonio, por ser de familia, podría resultar sospechoso en lo que toca a la grandeza de Cristo. Y así fue conveniente que se manifestase a otros extraños, cuyo testimonio estuviera fuera de toda sospecha [3].

Conclusión 2.ª Fue muy conveniente que Cristo se manifestase a *quienes de hecho se manifestó* (a.3).

234. Aparte del argumento general de que Dios todo lo hace bien, explaya Santo Tomás el siguiente razonamiento [4]:

«La salud que Cristo nos traía alcanzaba a todos los hombres, de cualquier condición que fuesen, pues, como dice el Apóstol, «*en Cristo no hay gentil ni judío, siervo ni libre, hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo*» (Gal 3,28). Y para que en el mismo nacimiento de Cristo se hallase figurado esto, se dio a conocer a toda clase de hombres. Pues los pastores eran israelitas; los Magos, gentiles; los primeros eran cercanos, los segundos vinieron de lejos; los pastores eran sencillos y de humilde condición, los Magos eran sabios y poderosos; finalmente, se manifestó a los hombres y también a las mujeres (en la profetisa Ana), para indicar por aquí que ninguna condición humana quedaba excluida de la salud de Cristo».

Conclusión 3.ª No era conveniente que Jesucristo manifestase su divinidad por sí mismo, sino más bien por los ángeles y la estrella (a.4-5).

235. He aquí la razón de lo primero:

«El nacimiento de Cristo se ordena a la salud de los hombres, que sólo se alcanza por la fe. Ahora bien: la fe, para que sea salvífica, es preciso que

[2] Cf. III 36,2c et ad 1.
[3] Ibid., ad 2.
[4] Cf. III 36,3.

confiese la divinidad y la humanidad de Cristo. Luego era preciso que su nacimiento se manifestara de tal forma que la demostración demasiado esplendorosa de su divinidad no perjudicara a la fe en su humanidad. Esto lo hizo Cristo mostrando en sí mismo la semejanza de la flaqueza humana, y dando a conocer, sin embargo, por las criaturas el poder de su divinidad. Y así Cristo no manifestó por sí mismo su divinidad, sino por algunas otras criaturas» [5].

Entre estas criaturas que habían de manifestar a los hombres el nacimiento del Salvador del mundo, fue muy conveniente que figuraran los ángeles y la estrella. Escuchemos de nuevo a Santo Tomás [6]:

«Así como una demostración científica ha de partir de principios evidentes para aquel a quien se dirige la demostración, así la manifestación que se hace por señales debe hacerse por las que son familiares a aquellos a quienes se manifiesta.

Ahora bien: es bien sabido que a los justos les es familiar y habitual el ser instruidos por el instinto interior del Espíritu Santo, a saber, por el espíritu de profecía, sin la intervención de signos sensibles. Otros, dados a las cosas corporales, son conducidos por estas realidades sensibles...

Por esto a Simeón y Ana, como a justos, se les manifestó el nacimiento de Cristo por el instinto interior del Espíritu Santo, como dice expresamente el Evangelio (cf. Lc 2,25-38). A los pastores y a los Magos, como a gente dada a las cosas corporales, se les manifiesta el nacimiento de Cristo por apariciones visibles. Y así, a los pastores, como judíos que eran, entre los cuales eran frecuentes las apariciones angélicas, se revela el nacimiento de Cristo por medio de los ángeles; pero a los Magos, que eran astrólogos hechos a la contemplación del cielo, se les manifiesta por la señal de la estrella. Tal es la sentencia de San Crisóstomo: «El Señor, condescendiendo con ellos, los llama por las cosas a que estaban habituados».

2. La manifestación a los pastores

236. Escuchemos el relato del Evangelio, lleno de suavidad y poesía:

«Había en la región unos pastores que moraban en el campo y estaban velando las vigilias de la noche sobre su rebaño. Se les presentó un ángel del Señor, y la gloria del Señor los envolvió con su luz, y quedaron sobrecogidos de temor. Díjoles el ángel: No temáis, os anuncio una gran alegría, que es para todo el pueblo: Os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. Esto tendréis por señal: encontraréis al Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad.

Así que los ángeles se fueron al cielo, se dijeron los pastores unos a otros: Vamos a Belén a ver esto que el Señor nos ha anunciado. Fueron con presteza y encontraron a María, a José y al Niño acostado en un pesebre, y, viéndole, hicieron saber lo que se les había dicho acerca del Niño. Cuantos los oían se maravillaban de lo que les decían los pastores. María

[5] III 36,4.
[6] III 36,5.

guardaba todo esto y lo meditaba en su corazón. Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían oído y visto, según se les había dicho» (Lc 2,8-20).

Santo Tomás dice que el nacimiento del Señor se manifestó en primer lugar a los pastores, el mismo día de su nacimiento, por su sencillez y humildad, y porque en ellos estaban significados los apóstoles y los otros creyentes judíos a quienes se les comunicó en primer lugar la fe de Cristo [7].

La manifestación de Cristo a los pastores es uno de los episodios más bellos y entrañables del nacimiento del Señor. La vida pastoril suele presentarse en la Sagrada Escritura como la más apta para una vida inocente y pura. Lejos de los ruidos del mundo, en contacto directo con la naturaleza, salida de las manos de Dios; viviendo en perpetua soledad y teniendo por techo de su albergue el cielo coronado de estrellas, es fácil al espíritu remontarse sin esfuerzo hasta Dios, Aquel que tiene sus delicias entre los niños e inocentes (Mt 19,14) y que vino a enseñar al mundo la sencillez y humildad de corazón (Mt 11,29), debió recibir con singular agrado y complacencia la visita de aquellos pobres pastores, que venían a rendirle pleitesía y vasallaje como al Mesías Salvador anunciado por sus profetas.

3. La manifestación a los Magos

237. San Mateo es el único evangelista que recoge el episodio de la adoración de los Magos. Escuchemos, en primer lugar, el relato evangélico, para hacer después algunas observaciones exegético-teológicas sobre él.

«Nacido, pues, Jesús, en Belén de Judá en los días del rey Herodes, llegaron del Oriente a Jerusalén unos Magos, diciendo: ¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer? Porque hemos visto su estrella en el Oriente y venimos a adorarle. Al oír esto el rey Herodes, se turbó, y con él toda Jerusalén. Y reuniendo a todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo, les preguntó dónde había de nacer el Mesías. Ellos contestaron: En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta:

Y tú, Belén, tierra de Judá,
no eres ciertamente la más pequeña entre los príncipes de Judá,
porque de ti saldrá un jefe que apacentará a mi pueblo, Israel.

Entonces Herodes, llamando en secreto a los Magos, les interrogó cuidadosamente sobre el tiempo de la aparición de la estrella. Y enviándolos a Belén, les dijo: Id a informaros sobre ese niño; y cuando le halléis, comunicádmelo para que vaya también yo a adorarle. Después de oír al rey se fueron, y la estrella que habían visto en Oriente les precedía, hasta que, llegada encima del lugar en que estaba el niño, se detuvo. Al ver la estrella sintieron grandísimo gozo, y, entrados en la casa, vieron al niño con María, su madre, y de hinojos le adoraron, y, abriendo sus tesoros, le ofrecieron dones, oro, incienso y mirra. Advertidos en sueños de no volver a Herodes, se tornaron a su tierra por otro camino» (Mt 2,1-12).

[7] Cf. III 36,6; a.3 ad 4.

El P. Colunga escribe a propósito del episodio de los Magos:

«He aquí un extraño suceso. Los Magos constituían la clase sacerdotal en el imperio persa, y en Babilonia habían adquirido gran influencia. Se distinguían por su aplicación al estudio de la astronomía, o mejor, de la astrología, basada en el principio de que la vida del hombre se desarrolla bajo la influencia de los astros, y así, conociendo la posición de éstos en el nacimiento de un niño, se podía conocer el destino del recién nacido...

La estrella, *aster* en griego, el astro que los Magos observan al oriente, debe de ser un cometa, signo de calamidades para los antiguos, pero también señal del nacimiento de grandes reyes. De este principio se sirvió el Señor para llevar a estos Magos ante la cuna de su Hijo en Belén...

Los Magos vienen en busca de un rey recién nacido, y encuentran un niño con su madre, sin ninguna señal de realeza. Mas en ellos tenía también valor lo que hemos dicho de los pastores. Sabían que grandes reyes habían tenido humildes principios, y ellos no dudaron en rendir homenaje a aquel niño, predestinado para venir a ser un gran monarca. Según el estilo oriental, se postraron de hinojos y le ofrecieron sus dones.

El evangelista narra el suceso como historiador; pero no podemos olvidar que es Dios quien gobierna a estos Magos, y que iluminaría sus inteligencias para darles a conocer algo del misterio que en aquel niño se encerraba. Los Magos son las primicias de la gentilidad que creyó en Cristo, y no podrían serlo si no hubiera en ellos lumbre de fe. Qué grado alcanzaba, eso Dios lo sabe» [8].

Santo Tomás dedica dos artículos a este episodio de los Magos. El primero, para averiguar la naturaleza misteriosa de la estrella que les guió hasta Belén. Al Doctor Angélico le parece evidente que esa estrella no fue una de las que brillan en el firmamento—da buenas razones para probarlo—, sino un poder invisible transformado en la apariencia de una estrella. Y al tratar de precisar su verdadera naturaleza, expone algunas opiniones que circulaban en su tiempo y nos da por fin la suya:

«Dicen algunos que, así como el Espíritu Santo descendió en figura de paloma sobre el Señor bautizado, así apareció a los Magos en figura de estrella. Otros dicen que el mismo ángel que a los pastores se les mostró en figura humana, se mostró a los Magos en figura de estrella. Más probable, sin embargo, parece que fue una estrella creada de nuevo, no en el cielo, sino en la atmósfera vecina a la tierra, y que se movía según la voluntad de Dios» [9].

Sea cual fuese la naturaleza misteriosa de esa estrella, es indudable que, como advierte San León en un sermón de la Epifanía, «fuera de aquella especie que hería sus ojos corporales, un rayo de luz más brillante infundía en sus corazones la claridad de la fe» [10].

En otro artículo expone Santo Tomás la conveniencia de que los Magos vinieran a adorar y venerar a Cristo [11]:

[8] P. Colunga, introducción a III 36 de la *Suma Teológica*, ed. bilingüe, t.12 (BAC, Madrid 1955) p.193-95.
[9] III 36,7.
[10] San León Magno, *Sermones* 34, al. 33 (In Epiph. 4) c.2: ML 54,246. Cf. III 36,5 ad 4.
[11] III 36,8.

«Son los Magos las primicias de los gentiles que creyeron en Cristo, en los cuales apareció, como un presagio, la fe y la devoción de las gentes que vienen a Cristo de remotos países. Por esto, como la devoción y la fe de los gentiles está exenta de error en virtud de la inspiración del Espíritu Santo, así hemos de creer que los Magos, inspirados por el Espíritu Santo, sabiamente mostraron reverencia a Cristo».

Citando a San Crisóstomo y a San Gregorio, recoge el Doctor Angélico el simbolismo de los dones ofrecidos a Cristo por los Magos:

«Dice San Crisóstomo: «Si los Magos hubieran venido en busca de un rey terreno, hubieran quedado confundidos de haber emprendido sin razón tan largo y trabajoso camino», y ni le hubiesen adorado ni ofrecido dones. «Pero, como buscaban un Rey celestial, aunque no vieron en El nada de la majestad real, le adoraron, satisfechos con el testimonio de la estrella». Vieron un hombre, pero adoraron a Dios. Y le ofrecieron regalos conformes a la dignidad de Cristo: «oro como a un gran Rey; incienso, que se usa en los sacrificios ofrecidos a Dios, como a Dios verdadero; y mirra, con la que se embalsaman los cuerpos de los muertos, indicando que El moriría por la salud de todos».

Y, como dice San Gregorio, con esto se nos enseña «a ofrecer al recién nacido Rey *el oro*, que significa la sabiduría, resplandeciendo en su presencia con la luz de la sabiduría; el *incienso*, que significa la devoción de la oración, exhalando ante Dios el aroma de nuestras oraciones; y la *mirra*, que significa la mortificación de la carne, mortificando por la abstinencia s vicios de la carne»[12].

CAPITULO III

Cristo y las observancias legales

Jesucristo no tenía obligación alguna de someterse a las observancias legales que la ley de Moisés y las costumbres del pueblo escogido imponían a todo israelita. El estaba por encima de la Ley y era incluso señor del sábado (Mt 12,8). Con todo, quiso voluntariamente someterse a aquellas observancias legales, no sin altísimo designio de su infinita sabiduría.

En torno al nacimiento de un niño, las principales observancias legales eran cuatro: circuncisión, imposición del nombre, presentación en el templo y purificación de la madre. Son, cabalmente, las cuatro que examina Santo Tomás en la cuestión que comentamos.

1. La circuncisión

238. El hecho histórico de la circuncisión de Cristo consta expresamente en el Evangelio (Lc 2,21). Al exponer las razones de conveniencia señala el Doctor Angélico las siete siguientes[1]:

1) Para demostrar la verdad de su carne, contra los que se atreverían a decir que tenía un cuerpo fantástico o aparente, como Maniqueo; contra

[12] Ibid., ad 4.
[1] Cf. III 37,1.

Apolinar, que afirmó la consubstancialidad del cuerpo de Cristo con la divinidad; y contra Valentín, que sostenía que Cristo había traído su cuerpo del cielo.

2) Para aprobar la circuncisión, que en otro tiempo había sido instituida por Dios.

3) Para probar que era del linaje de Abrahán, el cual había recibido el precepto de la circuncisión como signo de su fe en Cristo.

4) Para quitar a los judíos el pretexto de rechazarle por incircunciso.

5) Para recomendarnos con su ejemplo la virtud de la obediencia, por lo que fue circuncidado al octavo día, según el mandato de la ley.

6) Para que quien había venido «en carne semejante a la del pecado» (Rom 8,3) no desechase el remedio con que la carne de pecado solía limpiarse.

7) Para que, tomando sobre sí la carga de la ley, librase a los demás de semejante carga, según las palabras de San Pablo: «Dios envió a su Hijo, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley» (Gal 4,4-5).

Es interesante la respuesta a las dificultades.

DIFICULTAD. Al llegar la realidad debe cesar la figura. La alianza de Dios con su pueblo, simbolizada por la circuncisión, quedó realizada con el nacimiento de Cristo. Luego a partir de ese instante debió cesar la circuncisión.

RESPUESTA. La circuncisión, que consiste en quitar el prepucio del miembro viril, significa «el despojo de la vieja generación», de la cual fuimos libertados por la pasión de Cristo. Por esto, la plena realización de esa figura no se cumplió en el nacimiento de Cristo, sino en su pasión, antes de la cual conservaba la circuncisión su virtud y vigencia. De ahí la conveniencia de que Cristo, antes de su pasión, fuese circuncidado como hijo de Abraham (ad 1).

DIFICULTAD. Todo cuanto hizo Cristo debemos imitarlo nosotros. Pero San Pablo nos advierte enérgicamente que no debemos circuncidarnos: «Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada» (Gal 5,2). Luego Cristo no debió ser circuncidado, para no inducirnos a nosotros a error.

RESPUESTA. Cristo se sometió a la circuncisión en el tiempo en que estaba vigente, y así su obra se nos ofrece como ejemplo que imitar, observando las cosas que en nuestro tiempo estén preceptuadas. Muy bien dice el Eclesiastés: «Todo tiene su tiempo y su hora» (Eccle 3,1) (ad 2).

DIFICULTAD. La circuncisión se ordenaba a quitar el pecado original. Pero, como Cristo no lo tuvo, no debió someterse a la circuncisión.

RESPUESTA. Como Cristo, sin tener ningún pecado, sufrió por propia voluntad la muerte, que es efecto del pecado, para librarnos a nosotros de ella y hacernos morir espiritualmente al pecado, así también quiso someterse a la circuncisión, remedio del pecado original, sin tener ese pecado, para librarnos del yugo de la ley y para producir en nosotros la circuncisión espiritual; es decir, para que, tomando la figura, cumpliera la verdad (ad 3).

2. El nombre de Jesús

239. El evangelio de San Lucas nos dice que, «cuando se hubieron cumplido los ocho días para circuncidar al Niño, le dieron el nombre de Jesús, impuesto por el ángel antes de ser concebido en el seno» (Lc 2,21).

Etimológicamente, el nombre de Jesús significa «la salvación de Yavé», como insinuó el ángel al informar a San José del misterio realizado en su virginal esposa: «Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21).

En efecto: la palabra Ἰησοῦς, Jesús, es la forma griega del hebreo *Ieshu'a*, que, a su vez, es forma abreviada del nombre *Iehoshu'a: Yavé salvará*, o *Yavé es salvación*. Este nombre no es raro en el Antiguo Testamento, en el que adquiere diversas formas: Josué, Josías, Oseas, Isaías, etc., y aún hoy es bastante frecuente entre los orientales y en ciertos países cristianos (España entre ellos). En otros países cristianos se considera irreverente imponer este nombre a los niños (algo así como si se les llamara *Cristo)*.

Santo Tomás razona la conveniencia del nombre de Jesús impuesto al Salvador del mundo en la siguiente forma [2]:

«Los nombres deben responder a las propiedades de las cosas, expresando la definición y dándonos a conocer la naturaleza de las mismas.

Los nombres de los individuos se toman de alguna propiedad de la persona a quien se impone. Ya sea del *tiempo*, como se imponen los nombres de los santos a aquellos que nacen en sus fiestas; ya del *parentesco*, como se impone al hijo el nombre de su padre o de algún pariente; ya de algún *suceso*, como José llamó a su primogénito Manasés, diciendo: «Dios me ha hecho olvidar todas mis penas» (Gen 41,51); ya de alguna *cualidad* de la persona a quien se impone el nombre, como se llamó Esaú (= rubio) al primer hijo de Jacob, que nació con el pelo de ese color (Gen 25,25).

Ahora bien: los nombres impuestos por Dios a algunos siempre significan algún don gratuito que Dios les concede, como cuando cambió el nombre al patriarca Abraham diciéndole: «Ya no te llamarás Abram, sino Abraham, porque yo te haré padre de una muchedumbre de pueblos» (Gen 17,5); y a San Pedro: «Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro (= piedra), porque sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Io 1,42, y Mt 16,18).

Pues como a Cristo-hombre le fue otorgada la gracia de ser el Salvador del mundo, con razón se le llamó Jesús, o sea *Salvador*. Y este nombre fue previamente comunicado por el ángel, no sólo a la Madre (Lc 1,31), sino también a San José (Mt 1,21), que había de ser su padre nutricio».

El nombre de *Emmanuel* anunciado por el profeta Isaías para el Mesías (Is 7,14) significa *Dios con nosotros* y está contenido implícitamente en el nombre de Jesús, puesto que aquél designa la *causa* de la salvación, que es la unión de la naturaleza divina con la humana en la persona de Jesús, por la cual «Dios estuvo con nosotros» (ad 1).

[2] III 37,2.

Hay que notar que *Jesús* es el nombre personal del hijo de María, y mueve al amor y la confianza; *Cristo* (= ungido) es su nombre mesiánico, e inspira respeto y veneración; *Jesucristo* es una contracción de ambos nombres e infunde, a la vez, confianza y respeto; *Señor*, en fin, expresa la grandeza y majestad del Rey de la gloria como dueño y señor *(Dominus)* de cielos y tierra.

Como es sabido, los Santos Padres, teólogos, doctores, poetas y oradores cristianos han rivalizado en alabanzas y bendiciones al nombre santísimo de Jesús. Fray Luis de León termina su obra inmortal sobre *Los nombres de Cristo* exponiendo largamente el nombre de Jesús, que encierra y resume todos los demás que se le aplican. He aquí un breve fragmento de ese capítulo admirable [3]:

«De arte que, diciendo que se llama Cristo *Jesús*, decimos que es *Esposo* y *Rey* y *Príncipe de paz* y *Brazo* y *Monte* y *Padre* y *Camino* y *Pimpollo;* y es llamarle, como también la Escritura le llama, *Pastor* y *Oveja, Hostia* y *Sacerdote, León* y *Cordero, Vid, Puerta, Médico, Luz, Verdad y Sol de justicia*, y otros nombres así.

Porque, si es verdaderamente *Jesús* nuestro, como lo es, tiene todos estos oficios y títulos; y si le faltaran, no fuera *Jesús* entero ni salud cabal, así como nos es necesaria. Porque nuestra salud, presupuesta la condición de nuestro ingenio, y la cualidad y muchedumbre de nuestras enfermedades y daños, y la corrupción que había en nuestro cuerpo, y el poder que por ella tenía en nuestra alma el demonio, y las penas a la que la condenaban sus culpas, y el enojo y la enemistad contra nosotros de Dios, no podía hacerse ni venir a colmo si Cristo no fuera *Pastor* que nos apacentara y guiara, y *Oveja* que nos alimentara y vistiera, y *Hostia* que se ofreciera por nuestras culpas, y *Sacerdote* que interviniera por nosotros y nos desenojara a su Padre, y *León* que despedazara al león enemigo, y *Cordero* que llevara sobre sí los pecados del mundo, y *Vid* que nos comunicara su jugo, y *Puerta* que nos metiera en el cielo, y *Médico* que curara mil llagas, y *Verdad* que nos sacara de error, y *Luz* que nos alumbrara los pies en la noche de esta vida oscurísima, y, finalmente, *Sol de justicia* que en nuestras almas, ya libres por El, naciendo en el centro de ellas, derramara por todas las partes de ellas sus lúcidos rayos para hacerlas claras y hermosas. Y así, el nombre de *Jesús* está en todos los nombres que Cristo tiene, porque todo lo que en ellos hay se endereza y encamina a que Cristo sea perfectamente *Jesús*».

No por muy conocido deja de ser sublime el comentario que San Bernardo dedica al nombre de Jesús en sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, y que ha recogido, en parte, la santa Iglesia en el oficio litúrgico del Santo Nombre de Jesús. He aquí uno de sus más preciosos fragmentos [4]:

«Hay, sin duda, semejanza entre el nombre del Esposo y el óleo, por donde no en vano el Espíritu Santo compara el uno al otro. No sé si a vosotros se os ocurrirá alguna razón más convincente; pero yo creo que es porque el óleo tiene tres cualidades, pues *luce, alimenta* y *unge*. Fomenta el fuego, nutre la carne, alivia el dolor. Es luz, comida, medicina. Veamos cómo todo esto conviene cumplidamente al nombre del Esposo. Este dul-

[3] Cf. FRAY LUIS DE LEÓN, *Los nombres de Cristo* en «Obras castellanas completas» (BAC, 2.ª ed., Madrid 1951) p.744-45.

[4] SAN BERNARDO, *Obras completas* vol.2 (BAC, Madrid 1955) p.90-91.

císimo nombre brilla predicado, alimenta rumiado, unge y mitiga los males invocado. Y recorramos cada una de estas cosas.

¿De dónde pensáis salió tan grande y súbita LUZ de la fe a todo el orbe sino del nombre de Jesús predicado? ¿No fue con el resplandor de este nombre excelso con que Dios nos llamó a su admirable luz, a fin de que, estando así iluminados, viésemos por medio de esta luz otra luz, como habla el profeta, para que con toda razón pudiera decirnos Pablo: *Erais antaño tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor?* (Eph 5,8). Y cierto, éste es aquel nombre que se mandó a este mismo apóstol llevarlo *ante los reyes, las naciones y los hijos de Israel* (Act 9,15); y él lo llevaba como antorcha con que esclarecía a su patria, voceando por doquier: *La noche precedió y acércase el día; rechacemos, pues, las obras de las tinieblas y revistámonos las armas de la luz. Andemos honestamente, como de día* (Rom 13,12-13). Mostraba a todo el mundo la lámpara sobre el candelero, anunciando en todas partes a Jesús, y a éste crucificado. ¡Cuán resplandeciente fue esta luz y cómo hirió los ojos de todos los que la miraban, pues vemos que, saliendo como relámpago de la boca de Pedro, consolidó piernas y pies de un cojo y dio vista a muchos espiritualmente ciegos! ¿No es verdad que lanzaba llamas de fuego cuando dijo: *En el nombre de Jesucristo Nazareno, levántate y anda?*» (Act 3,6).

Pero el nombre de Jesús no es sólo luz, es COMIDA. ¿No te sientes fortalecido cuantas veces lo recuerdas? ¿Qué cosa hay que nutra tanto el espíritu del que lo medita? ¿Qué otra cosa repara tanto las fuerzas perdidas, hace las virtudes más varoniles, fomenta las buenas y loables costumbres y las inclinaciones castas y honestas? Todo alimento del alma carece de substancia si no va condimentado con este óleo; es insípido si no está sazonado con esta sal. El leer me fastidia si no leo el nombre de Jesús. El hablar me disgusta si no se habla de Jesús. Jesús es miel en la boca, melodía en el oído, júbilo en el corazón.

Pero es también MEDICINA. ¿Está triste alguno de vosotros? Pues venga Jesús a su corazón y de allí pase a la boca, y apenas es pronunciado este nombre adorable, produce una luz resplandeciente, que ahuyenta los disgustos y restablece la calma y la serenidad. ¿Cae alguno en pecado? ¿Corre por esto desolado a la muerte por la senda de la desesperación? Pues invoque este nombre vital y al punto respirará de nuevo aires de vida. ¿Quién a la sola invocación de este saludable nombre no ha visto derretida la dureza de su corazón, sacudida su perezosa indolencia, apaciguada su ira y fortalecida su languidez? ¿Quién es aquel cuya fuente de lágrimas se haya secado y que, a la mera invocación de Jesús, no las haya sentido brotar al punto más copiosamente y correr con más suavidad? ¿Quién, aterrado con la opresión de algún inminente peligro, no se ha visto libre de todo temor, recobrando la más completa seguridad al invocar este nombre, que inspira fuerza y generosidad? ¿Quién es aquel cuyo espíritu fluctuante y congojoso no se haya afianzado y serenado al momento con sólo invocar este nombre, que alumbra y esclarece el corazón? Y, en fin, ¿quién en la adversidad, desconfiado y aun a punto de sucumbir, no ha recobrado nuevo vigor con sólo sonar este nombre saludable? Tales son los achaques y enfermedades del alma, de que es infalible medicina».

3. Presentación de Jesús en el templo

240. San Lucas, el evangelista de la infancia de Jesús, dedica, como acabamos de ver, un solo versículo a la ceremonia legal de la circuncisión e imposición del nombre de Jesús (Lc 2,21). En cambio, describe largamente la presentación de Jesús en el templo y

purificación de María. Y, en esta ceremonia, lo más importante a los ojos del evangelista no es el cumplimiento de los ritos legales a que quisieron someterse Jesús y María, sino la llegada del anciano Simeón, traído por el Espíritu Santo, y la de Ana la profetisa, almas llenas de Dios a quienes es dado conocer al Niño. Fue esto una nueva epifanía en favor de estas almas, que vivían con la esperanza de la consolación de Jerusalén, es decir, con las esperanzas mesiánicas [5].

Escuchemos, en primer lugar, el relato evangélico:

«Así que se cumplieron los días de la purificación, conforme a la ley de Moisés, le llevaron a Jerusalén para presentarle al Señor, según está escrito en la ley del Señor que «todo varón primogénito sea consagrado al Señor», y para ofrecer en sacrificio, según lo prescrito en la ley del Señor, un par de tórtolas o dos pichones.

Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piadoso, que esperaba la consolación de Israel, y el Espíritu Santo estaba en él. Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de ver al Cristo del Señor. Movido del Espíritu Santo, vino al templo, y al entrar los padres con el niño Jesús para cumplir lo que prescribe la ley sobre El, Simeón le tomó en sus brazos y, bendiciendo a Dios, dijo:

Ahora, Señor, puedes ya dejar a tu siervo en paz, según tu palabra;
porque han visto mis ojos tu salud,
la que has preparado ante la faz de todos los pueblos,
luz para iluminación de las gentes
y gloria de tu pueblo, Israel.

Su padre y su madre estaban maravillados de las cosas que se decían de El. Simeón los bendijo, y dijo a María, su madre: Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel y para blanco de contradicción; y una espada atravesará tu alma, para que se descubran los pensamientos de muchos corazones.

Había una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, muy avanzada en años; casada en los días de su adolescencia, vivió siete años con su marido, y permaneció viuda hasta los ochenta y cuatro. No se apartaba del templo, sirviendo con ayunos y oraciones noche y día. Como viniese en aquella misma hora, alabó también a Dios y hablaba de El a cuantos esperaban la redención de Jerusalén.

Cumplidas todas las cosas según la ley del Señor, se volvieron a Galilea, a la ciudad de Nazaret» (Lc 2,22-39).

Es evidente que a Jesús no le obligaba el precepto de la ley de Moisés mandando presentar al Señor todos los primogénitos, tanto de hombres como de animales (cf. Ex 13,2), y ofrecer por su rescate un cordero o, al menos, dos tórtolas o pichones, si eran pobres (Lev 12,6-8). Pero se sometió voluntariamente a ello porque, como dice San Pablo, Cristo quiso nacer «bajo la ley para redimir a los que estaban bajo ella» (Gal 4,4-5) y «para que la justicia de la ley se cumpliera espiritualmente en sus miembros» (Rom 8,4).

Además de esta razón fundamental, el Doctor Angélico expone algunas otras muy hermosas [6]:

[5] Cf. P. COLUNGA, l.c., p.223.
[6] Cf. III 37,3 ad 2,3 et 4.

a) Dice San Beda que así como el Hijo de Dios se hizo hombre y fue circuncidado en la carne, no por sí mismo, sino para hacernos a nosotros dioses mediante la gracia y para circuncidarnos espiritualmente, así también por nosotros es presentado al Señor, para que nosotros aprendamos a presentarnos a Dios. Y esto lo hizo después de circuncidado, para mostrar que ninguno es digno de las miradas divinas si no está circuncidado de los vicios.

b) Jesucristo quiso que se ofrecieran por El las hostias legales, siendo El la verdadera hostia, para juntar la figura con la verdad y aprobar con la verdad la figura, contra aquellos que niegan ser el Dios de la ley el predicado por Cristo en el Evangelio.

c) El Señor de la gloria, que, «siendo rico, se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza» (2 Cor 8,9), quiso que se ofreciera por El la hostia de los pobres (dos tórtolas o pichones), así como en su nacimiento «fue envuelto en pañales y reclinado en un pesebre» (Lc 2,7).

Sin embargo, los Santos Padres han visto en estas aves ciertas figuras y símbolos, pues la tórtola, que es ave locuaz, significa bien la predicación y la confesión de la fe; y porque es animal casto, significa la castidad; y porque es animal solitario, significa la contemplación. La paloma, a su vez, es animal manso y sencillo, que significa la mansedumbre y la sencillez. Es animal que vive en bandadas, y con esto significa la vida activa. Con semejantes hostias se significa la perfección de Cristo y de sus miembros. Una y otra, por el hábito que tienen de arrullar, designan el llanto de los santos en la vida presente; pero la tórtola, que es solitaria, significa las lágrimas de la oración privada, mientras que la paloma, que vive en bandadas, significa las oraciones públicas de la Iglesia. Y de uno y otro animal se ha de ofrecer una pareja, porque la santidad no está sólo en el alma, sino también en el cuerpo.

4. Purificación de María

241. Tampoco a la Virgen María obligaba la ceremonia legal de la purificación prescrita en la ley de Moisés, pues siendo purísima e inmaculada y habiendo concebido a Jesús por obra del Espíritu Santo, sin concurso de varón, no estaba manchada con ninguna impureza material ni legal. Y, sin embargo, ahí está el hecho referido por San Lucas:

«Así que se cumplieron los días de la purificación (de María), según la ley de Moisés, le llevaron a Jerusalén para presentarle al Señor» (Lc 2,22).

La ley de Moisés, en efecto, declaraba impuro el acto de dar a luz un hijo [7], y de ahí la necesidad de purificación para la madre:

«Cuando dé a luz una mujer y tenga un hijo, será impura siete días, como en el tiempo de la menstruación. El octavo día será circuncidado el hijo, pero ella quedará todavía en casa durante treinta y tres días en la sangre de su purificación. No tocará nada santo, ni irá al santuario hasta que se cumplan los días de su purificación... Entonces presentará al sacerdote, a la entrada del tabernáculo de la reunión, un cordero primal en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio por el pecado... Si no puede ofrecer un cordero, tomará dos tórtolas o dos pichones, uno para el holocausto y otro para el sacrificio por el pecado; el sacerdote hará por ella la expiación y será pura» (Lev 12,2-8).

[7] Como advierte oportunamente Maldonado, la mujer que había dado a luz «era considerada como impura ante el Señor, no porque no fuese lícito y santo el matrimonio o fuese inmundo su uso, sino porque mediante la concepción se transmitía a la prole el pecado original, como dice David (Ps 50,3): *Porque fui concebido en la maldad, y en el pecado me engendró mi madre* (MALDONADO, *Comentario al Evangelio de San Lucas* [BAC, Madrid 1951] p.398).

Tal era el rito a que estaba sometida toda madre después de su alumbramiento, y esto fue lo que cumplió la Virgen, que a los ojos de todos no lo era más que todas las otras madres. Como pobre, presenta la ofrenda de los pobres; pero el Niño debió ser rescatado con cinco siclos de plata (Lev 18,16), cantidad respetable para una familia pobre [8].

¿Por qué quiso someterse la Virgen a una ceremonia tan humillante y que no le obligaba en modo alguno? He aquí el razonamiento teológico de Santo Tomás [9]:

«Como la plenitud de la gracia se deriva del Hijo a la Madre, así también era razonable que la Madre se conformase con la humildad del Hijo, «pues Dios da su gracia a los humildes» (Iac 4,6). Por esto, así como Cristo, aunque no sujeto a la ley, quiso, sin embargo, someterse a la circuncisión y a las otras cargas de la ley, para darnos ejemplo de humildad y obediencia, para aprobar la ley y quitar a los judíos toda ocasión de calumnia, por las mismas razones quiso que su Madre cumpliese las observancias de la ley, aunque no estaba obligada a ellas».

CAPITULO IV

La vida oculta de Jesús

Como advertíamos al comienzo de esta sección, Santo Tomás no dedica en la *Suma Teológica* ninguna cuestión especial a la vida oculta de Jesús en Nazaret, sin duda porque no plantea ningún problema teológico especial. Con todo, vamos a dedicarle un breve capítulo para recoger algunas de sus enseñanzas más importantes en orden a la piedad cristiana.

Como es sabido, el Evangelio es extraordinariamente parco en noticias sobre la infancia de Jesús y su vida oculta en Nazaret. Tres hechos, sin embargo, nos han conservado San Mateo y San Lucas, llenos de preciosas enseñanzas para nosotros: la huida a Egipto, la pérdida y hallazgo del Niño a los doce años y su vida escondida en el taller de Nazaret hasta los treinta años de edad. Vamos a exponerlas brevemente.

1. La huida a Egipto

242. Hemos recogido ya el episodio de la adoración de los Magos y la misteriosa advertencia que se les hizo en sueños de no volver a Jerusalén e informar a Herodes acerca del Niño. A renglón seguido refiere San Mateo el episodio de la huida a Egipto en la siguiente forma:

[8] Cf. P. COLUNGA, l.c., p.223.
[9] III 37,4.

«Partido que hubieron (los Magos), el ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y huye a Egipto, y estáte allí hasta que yo te avise, porque Herodes buscará al niño para quitarle la vida. Levantándose de noche, tomó al niño y a la madre y partió para Egipto, permaneciendo allí hasta la muerte de Herodes, a fin de que se cumpliera lo que había pronunciado el Señor por su profeta, diciendo: «De Egipto llamé a mi hijo». Entonces Herodes, viéndose burlado por los Magos, se irritó sobremanera, y mandó matar a todos los niños que había en Belén y en sus términos, de dos años para abajo, según el tiempo que con diligencia había inquirido de los Magos» (Mt 2,13-16).

Según los evangelios apócrifos, el viaje de la Sagrada Familia desde Belén a Egipto fue una serie ininterrumpida de maravillas: leones que les acompañan en el desierto enseñándoles el camino, palmeras que se inclinan para alimentarlos con sus dátiles, fuentes que brotan para apagar su sed, etc., etc. [1]. Nada de esto puede creerse. Al contrario, el camino debió de ser penosísimo y lleno de privaciones, sobre todo por la falta de agua. Por el camino más corto tardarían en llegar a la primera ciudad de Egipto más de una semana [2]. Sólo Dios sabe hasta dónde llegaron las angustias y sufrimientos de los fugitivos, teniendo en cuenta que Jesús no hizo nunca ningún milagro en beneficio propio o de los suyos.

Sin gran esfuerzo pueden señalarse algunas razones por las que la divina Providencia ordenó la huida a Egipto de la Sagrada Familia:

a) Para salvar la vida del Niño por medios ordinarios y sin intervención milagrosa alguna. Enseñándonos con ello a hacer de nuestra parte todo cuanto podamos para huir de los peligros que acechan nuestra alma y a no tentar a Dios esperando un milagro sin colaboración alguna por parte nuestra.

b) Para que se cumpliese la profecía de Oseas: «De Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1). Esta profecía se refiere a Israel, pero el evangelista la cita en sentido típico, aplicándola al Mesías, Hijo de Dios.

c) Para que recibiesen los gentiles las primicias de la futura redención de Cristo, que había de extenderse al mundo entero. A este propósito escribe San León en su segundo sermón de Epifanía: «Fue llevado a Egipto el Salvador para que el pueblo, entregado a los errores antiguos, fuese señalado, por la oculta gracia, como destinado a la salud ya próxima; y el que no había echado todavía de su alma la superstición, recibiese como huésped la verdad».

d) «Huye a Egipto para que los que sufren persecución por el nombre de Cristo, los que toleran persecuciones, los que aguantan injurias, permanezcan con fortaleza, luchen varonilmente, no abandonen la Iglesia, sino que se acuerden siempre de que el Señor sufrió persecución de los pecadores» (Orígenes).

[1] Cf. *Los evangelios apócrifos* (BAC, Madrid 1956) p.231ss.
[2] Cf. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo* 4.ª ed. (Milán 1940) n.258.

2. Pérdida y hallazgo del niño Jesús

243. No sabemos exactamente cuánto tiempo duró la estancia de la Sagrada Familia en Egipto; pero, a juzgar por la cronología del rey Herodes, muerto poco después de la matanza de los niños inocentes, quizá no se prolongó más de unas semanas o de unos pocos meses. Como quiera que sea, el evangelista nos relata el regreso a la patria en la siguiente forma:

«Muerto ya Herodes, el ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y vete a la tierra de Israel, porque son muertos los que atentaban contra la vida del niño. Levantándose, tomó al niño y a su madre y partió para la tierra de Israel. Mas, habiendo oído que en Judea reinaba Arquelao en lugar de su padre Herodes, *temió ir allá,* y, advertido en sueños, se retiró a la región de Galilea, yendo a habitar en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese lo dicho por los profetas, que sería llamado Nazareno» (Mt 2,19-23).

Tranquila y silenciosa discurría la vida de la Sagrada Familia en el humilde hogar de Nazaret. «El niño iba creciendo y fortaleciéndose lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba en El» (Lc 2,40). Pero un suceso misterioso iba a turbar por un momento la paz y felicidad inefable de María y José. Escuchemos el emocionante relato de San Lucas:

«Sus padres iban cada año a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. Cuando era ya Jesús de doce años, al subir sus padres, según el rito festivo, y volverse ellos, acabados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que sus padres lo advirtieran. Pensando que estaba en la caravana, anduvieron camino de un día. Buscáronle entre parientes y conocidos, y, al no hallarle, se volvieron a Jerusalén en busca suya. Y al cabo de tres días le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores, oyéndolos y preguntándoles. Cuantos le oían se maravillaban de su inteligencia y de sus respuestas.

Cuando sus padres le vieron, se maravillaron, y le dijo su madre: Hijo, ¿por qué nos has hecho así? Mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote. Y El les dijo: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que debo ocuparme en las cosas de mi Padre? Ellos no entendieron lo que les decía. Bajó con ellos y vino a Nazaret, y les estaba sujeto. Y su madre conservaba todo esto en su corazón» (Lc 2,41-51).

Como notan los exegetas, la respuesta de Jesús a su madre puede leerse de dos modos:

a) «¿No sabíais que debía estar en la *casa* de mi Padre, *cerca* de mi Padre?»

b) «¿No sabíais que debo ocuparme en las *cosas* de mi Padre?»

Desde el punto de vista filológico, ambas versiones están justificadas. La versión bíblica *Peshita,* con un buen número de Santos Padres, dan la primera versión; la *Vulgata,* con numerosos intérpretes, la segunda. Entre los modernos exegetas, prefieren la primera versión Zahn, Lagrange, Prat, Plummer, Bover-Cantera, et-

cétera; la segunda, Joüon, Dalman, Fillion, Nácar-Colunga, Fernández, etc. Escuchemos a este último [3]:

«Zahn explica largamente el sentido de la respuesta conforme a la primera interpretación: Jesús se maravilla de que le hayan estado buscando por las casas de la ciudad en vez de ir desde luego al templo, pues debían saber que lo que a él más le importaba era la casa de su Padre. Pero, con tal razonamiento, Jesús contestaba sólo a la segunda parte de lo que había dicho la Virgen («te buscábamos afligidos»), no a la primera («Hijo, ¿por qué obraste así con nosotros?»). Ahora bien, esta última era, evidentemente, la principal, y encerraba una cierta amorosa reconvención, y fuera extraño que Jesús, al responder, no la tuviera para nada en cuenta. Por el contrario, a ella responde plenamente si se admite la segunda interpretación. Como si dijera: No había motivo para tanta ansiedad y aflicción en el buscarme, pues bien podíais suponer dónde estaba. Cuanto al haberme separado de vosotros, lo hice por motivos superiores, para atender al servicio de mi Padre. Tal respuesta abarcaba los dos extremos y daba satisfacción cumplida a la queja de la madre».

Sea cual fuere el verdadero sentido de la respuesta de Jesús, no cabe duda que el episodio de su pérdida debió de constituir para María y José uno de los dolores más profundos y angustiosos de su vida. Sabían, sin duda alguna, que Jesús era el Hijo de Dios y el Mesías tan ardientemente esperado por el pueblo israelita; pero ignoraban los designios de la divina Providencia sobre el modo y las circunstancias de su manifestación al mundo para transmitirle el mensaje evangélico y redimirle de sus pecados. Simeón había profetizado a María que una espada de dolor atravesaría su corazón (Lc 2,35), pero sin darle ningún detalle sobre su naturaleza y circunstancias. El pensamiento de que quizá no volverían a ver a Jesús, debió de torturar horriblemente durante los tres días de su pérdida los corazones de María y de José. La divina Providencia lo permitió así, quizá para recordarnos a todos que nada absolutamente debe anteponerse a la voluntad de Dios sobre nosotros y a su divino servicio, ni siquiera el amor y la obediencia tan legítimos que debemos a nuestros padres.

3. La vida en Nazaret

244. La alegría desbordante del hallazgo de Jesús debió de hacer olvidar muy pronto a María y José la angustia terrible de su pérdida. San Lucas termina el relato del misterioso episodio diciendo:

«Bajó con ellos y vino a Nazaret y les estaba sujeto. Y su madre conservaba todo esto en su corazón» (Lc 2,51).

Y les estaba sujeto: *et erat subditus illis*. Con esa sencilla expresión resume el Evangelio toda la vida oculta de Jesús en Nazaret, que se prolongó hasta cerca de los treinta años de su edad (cf. Lc 3,23). Nada sabemos de toda esta larga época, que abarca la casi totalidad

[3] Cf. ANDRÉS FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (BAC, 2.ª ed., Madrid 1954) p.80 nota 8.

de la vida de Jesús sobre la tierra. San Lucas añade únicamente que *Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres* (Lc 2,52).

¿Qué hizo Jesús durante los treinta años de su vida oculta en Nazaret? ¿A qué se dedicaba? ¿Cuáles eran sus ocupaciones habituales? ¿Fue a la escuela? ¿Tuvo amigos? Estas mismas preguntas y cien más ha formulado siempre la piedad cristiana, sin haber obtenido jamás una respuesta enteramente cierta y segura. Todo se reduce a simples conjeturas, más o menos fundadas en las costumbres de la época y en el ambiente histórico en que se desenvolvió en Nazaret la vida humana del Hijo de Dios encarnado.

El eminente exegeta P. Lagrange nos da los siguientes interesantísimos datos [4]:

«Hablaba la lengua del país, que es el arameo; pero, llegado el caso, se expresaba también en griego y en hebreo.

Es verdad que ejerció un oficio manual: era carpintero, en el sentido más amplio de la palabra, y algunas veces trabajó en construcciones; esto mismo hicieron algunos rabinos célebres. Tenían a honra ganar su vida, para no verse obligados a pedir que les pagaran sus lecciones de ciencia divina.

En Nazaret vivía rodeado de gentes dedicadas al cultivo y a las viñas, y más tarde irá con ellos a la pesca en el lago, pero dejará la dirección a Pedro y a los otros discípulos, más acostumbrados que El a estas faenas. De todos tomará las costumbres e imágenes para sus parábolas, que *nadie dirá como El.*

Si estuviese permitido afinar en el análisis de su desarrollo humano, se diría que hubo en El, como en otros, algo de la influencia de su Madre: su gracia, su finura exquisita, su dulzura indulgente, le pertenecen. En eso precisamente es en lo que se distinguen aquellos que han sentido muchas veces su corazón como templado por la ternura maternal: en su espíritu aguzado por la conversación con la mujer venerada y tiernamente amada, que tanto se complacía en iniciarlo en los matices más delicados de la vida.

Si José enseñó a su hijo adoptivo el arte de acepillar tablas, ¿no se ofreció a Jesús como modelo acabado de obrero honrado y digno del más piadoso israelita?

Oiremos aquí por última vez hablar de José en el Evangelio. No debía tomar parte en la predicación, siendo el gran silenciario y contemplativo del misterio. Había muerto cuando comenzó a anunciar el reino de Dios aquel a quien los de Nazaret llamaban *el hijo de María*».

Un historiador moderno de Jesucristo escribe lo siguiente acerca del tenor de vida en el taller de Nazaret [5]:

«Verdaderamente era la casita de Nazaret casa de obediencia: Dios obedece al hombre, el Criador a la criatura, el Todo a la nada. ¡Qué papeles tan opuestos al juicio del mundo juegan las tres personas que constituyen la familia de Nazaret! Jesús, Señor de cielos y tierra, a cuyas órdenes están las jerarquías angélicas; que con sólo una palabra hizo surgir de la nada el universo entero, obedece a José y a María, y no manda a nadie. María, llena de gracia, el alma más santa que salió de las manos de Dios,

[4] P. JOSÉ MARÍA LAGRANGE, O. P., *El Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo* (Barcelona 1933) p.45-46.
[5] P. ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. I., o.c., p.84-87.

pero, al fin, pura criatura, manda a su Criador y obedece a José. Y José, que, si bien santísimo, es, empero, muy inferior a su esposa, manda a Jesús y a María, y no obedece a ninguno de los dos.

«*Estábales sujeto*. ¿Quién? ¿A quiénes? Dios a los hombres; y no sólo a María, sino también a José. ¡Estupor y cosa de milagro! Que Dios obedezca a una mujer, humildad sin ejemplo; que una mujer mande a Dios, sublimidad sin par» (San Bernardo).

Y era también casa de trabajo. José tenía que sustentar la familia con el trabajo de sus manos y el sudor de su rostro. María prepararía la comida, molería el trigo con el pequeño molino a mano y cocería el pan, hilaría, cosería y lavaría la ropa; en una palabra, andaría todo el día ocupada en aquellos quehaceres propios de una madre de familia pobre. Y Jesús, cuando pequeñito, ayudaría a su madre a barrer la casa, encender la lumbre, moler el trigo, llevar recados, acompañar a María, con su cantarito, cuando iba por agua a la fuente...

Ni faltaría el estudio, pues como en todo quiso parecerse a nosotros, excepto el pecado, iría a la sinagoga, y escucharía al maestro, y aprendería y recitaría la lección como los demás niños de su edad. Y cuando ya mayorcito, se pondría a trabajar para ayudar él también al sustento de la familia...

San José ejercía el oficio de artesano (Mt 13,55), y Jesús, como era natural, aprendió de su padre putativo el mismo oficio (Mc 6,3). El Verbo humanado, que había de ser en todo nuestro perfecto modelo, quiso darnos ejemplo de trabajo manual. Esta era ocupación, sin duda, modesta, pero en ninguna manera poco honrosa. Personas de buena posición no se desdeñaban de enseñar a sus hijos algún oficio de artesano. El rabino Gamaliel decía: «¿A qué puede compararse el que ejercita un oficio manual? A una viña cercada de un muro y a un jardín protegido por un vallado».

Algunos Santos Padres se complacen en decir que la principal ocupación de Jesús en Nazaret fue la dulce tarea de santificar cada vez más a su queridísima madre María y a su padre adoptivo San José. Nada más sublime, pero tampoco más lógico y natural [6].

CAPITULO V

El bautismo de Jesucristo

La última cuestión que examina el Doctor Angélico en esta primera sección de los misterios de la vida de Cristo es la referente al bautismo que quiso recibir el Salvador de manos de Juan el Bautista. Con ello comenzó oficialmente, por así decirlo, la vida pública de Jesucristo. Fue como una nueva epifanía o manifestación de Cristo, en la que, a diferencia de la primera, que alcanzó a contadas personas, la presencia de Cristo en el mundo fue pública y solemnemente anunciada por la voz augusta del Eterno Padre: «Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias» (Mt 3,17).

Estudiaremos en primer lugar la naturaleza del bautismo que administraba Juan y después expondremos el bautismo de Jesucristo, administrado por el propio Precursor.

[6] Cf. P. LAGRANGE, o.c., p.44.

1. El bautismo de Juan

245. Los cuatro evangelistas describen minuciosamente la predicación de Juan el Bautista y el testimonio que dio de Jesucristo como Mesías anunciado por los profetas y como Cordero de Dios que quita los pecados del mundo [1]. Recogemos a continuación el relato de San Mateo:

«En aquellos días apareció Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea, diciendo: Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca.

Este es aquel de quien habló el profeta Isaías cuando dijo: «Voz del que clama en el desierto. Preparad el camino del Señor, haced rectas sus sendas».

Juan iba vestido de pelo de camello, llevaba un cinturón de cuero a la cintura y se alimentaba de langostas y miel silvestre. Venían a él de Jerusalén y de toda Judea y de toda la región del Jordán, y eran por él bautizados en el río Jordán y confesaban sus pecados.

Como viera a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? Haced frutos dignos de penitencia, y no os forjéis ilusiones diciéndoos: Tenemos a Abrahán por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abrahán. Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego.

Yo, cierto, os bautizo en agua para penitencia; pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de llevar las sandalias: él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego. Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible (Mt 3,1-12)».

Estos son los hechos históricos. Vamos ahora a examinar a la luz de la teología la naturaleza del bautismo de Juan y los efectos que producía en el alma de los que lo recibían. Como siempre, procederemos por conclusiones.

Conclusión 1.ª Fue muy conveniente que Juan bautizara preparando los caminos del Señor; su bautismo venía de Dios, pero no confería por sí mismo la gracia en los que le recibían, aunque les preparaba para ella, excitándoles al arrepentimiento de sus pecados.

246. La conveniencia de que Juan administrara un bautismo preparando los caminos del Señor, la prueba Santo Tomás por cuatro razones [2]:

a) Porque convenía que Cristo fuera bautizado por Juan, «a fin de que consagrase el bautismo», como dice San Agustín.

b) Para manifestar más fácilmente a Cristo, pues concurriendo a Juan las muchedumbres para recibir el bautismo, les anunciaba a Cristo más fácilmente que si hubiera tenido que hacerlo a cada uno en particular.

c) Para que con su bautismo acostumbrase a los hombres al bautismo de Cristo.

d) Para que, induciendo a los hombres a penitencia, les preparase a recibir dignamente el bautismo de Jesucristo.

[1] Cf. Mt 3,1-17; Mc 1,1-11; Lc 3,1-22; Io 1,19-36.
[2] Cf. III 38,1.

Su bautismo venía de Dios. Jesucristo preguntó en cierta ocasión a los príncipes de los sacerdotes y a los ancianos del pueblo si el bautismo de Juan era del cielo o de los hombres (cf. Mt 21,25). No supieron contestarle. Pero evidentemente venía de Dios. Lo dijo el mismo Juan Bautista:

«Yo no le conocía; *pero el que me envió a bautizar en agua* me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre El, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo» (Io 1,33).

Santo Tomás advierte que el bautismo de Juan venía de Dios por habérselo inspirado el Espíritu Santo; pero sus efectos eran puramente naturales o humanos, ya que no producían la gracia, aunque preparaban los corazones para recibirla. Escuchemos sus palabras [3]:

«Toda la enseñanza y la obra de Juan eran preparatorias de la obra de Cristo, como la del aprendiz y del obrero inferior es preparar la materia para recibir la forma que ha de introducir el principal artífice. Ahora bien, la gracia debía ser conferida a los hombres por Cristo, según las palabras de San Juan: «La gracia y la verdad nos han venido por Jesucristo» (Io 1,17). De manera que el bautismo de Juan no confería la gracia; lo que hacía era preparar para la gracia, y esto de tres maneras. La una, por la doctrina con que Juan inducía a los hombres a la fe de Cristo. La otra, acostumbrándoles al rito del bautismo. La tercera, preparándoles por la penitencia a recibir los efectos del bautismo de Cristo».

Santo Tomás añade que el bautismo de Juan no era de suyo un sacramento; pero era un rito a modo de *sacramental*, que disponía para el bautismo de Cristo. Por esto pertenecía, en cierto modo, a la ley de Cristo, no a la ley de Moisés [4].

Conclusión 2.ª Los bautizados con el bautismo de Juan debían ser de nuevo bautizados con el bautismo de Cristo.

247. La razón, sencillísima, es porque—como acabamos de decir—el bautismo de Juan no confería la gracia ni imprimía en el alma el carácter sacramental. Era un bautismo de *agua*—y en esto coincide con el bautismo cristiano—, pero no comunicaba el Espíritu Santo; y el Señor afirmó expresamente en el Evangelio que, «si alguno no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios» (Io 3,5). Tal es, precisamente, el efecto del bautismo de Cristo, administrado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo [5].

2. Cristo, bautizado por San Juan

Recordemos en primer lugar la escena evangélica:

«Vino Jesús de Galilea al Jordán y se presentó a Juan para ser bautizado por él. Juan se oponía, diciendo: Soy yo quien debe ser por ti bautizado,

[3] III 38,3; cf. a.2.
[4] Cf. III 38,1 ad 1.
[5] Cf. III 38,6.

¿y vienes a mí? Pero Jesús le respondió: Déjame hacer ahora, pues conviene que cumplamos toda justicia. Entonces Juan condescendió. Bautizado Jesús, salió luego del agua. Y he aquí que vio abrírsele los cielos y al Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre El, mientras una voz del cielo decía: «Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias» (Mt 3,13-17).

Veamos ahora las derivaciones de orden teológico que se desprenden de este episodio de la vida de Jesucristo.

Conclusión 1.ª Fue muy conveniente que Cristo fuera bautizado y recibiera el bautismo de Juan.

248. Santo Tomás da las siguientes razones para probar la conveniencia del bautismo de Jesús [6]:

a) Para purificar las aguas, dejándolas limpias con el contacto de su carne y dándoles la virtud de santificar a los que luego se habían de bautizar.

b) Porque, aunque El no era pecador, llevaba la semejanza de la carne de pecado y quiso sumergir en las aguas a todo el viejo Adán.

c) Para darnos ejemplo e impulsarnos a recibir el verdadero bautismo, que El había de instituir más tarde.

Y fue conveniente que recibiera el bautismo de Juan—no el bautismo cristiano—porque, estando lleno del Espíritu Santo desde el primer instante de su concepción, no necesitaba recibir el bautismo espiritual. De esta forma, además, autorizaba el bautismo de Juan como preparación para el verdadero bautismo y nos impulsaba con su ejemplo a recibir este último [7].

Con relación a los demás, hay que añadir lo siguiente:

1.º Fue conveniente que, además de Cristo, recibieran el bautismo de Juan otros muchos, para que nadie pudiera decir que el bautismo de Juan, que recibió el mismo Cristo, era más digno que el bautismo cristiano con que eran bautizados los otros. Al contrario, los bautizados por Juan estaban obligados a recibir también el bautismo cristiano [8].

2.º Fue también conveniente que, después de bautizar a Cristo, continuara Juan bautizando. Porque el bautismo de Juan era una preparación para que otros se llegasen al bautismo de Cristo, al cual eran remitidos por el Precursor [9].

Conclusión 2.ª Todas las circunstancias que rodearon el bautismo de Jesús—edad, lugar, cielos abiertos, aparición del Espíritu Santo en forma de paloma y voz del Padre—fueron muy convenientes y oportunas.

249. Recorrámoslas brevemente una por una:

EDAD. Muy razonable fue que Cristo se bautizase a los treinta años, pues ésa es la edad que se considera perfecta, y en ella comenzó Cristo a predicar el Evangelio.

[6] Cf. III 39,1.
[7] Cf. III 39,2.
[8] Cf. III 38,4.
[9] Cf. III 38,5.

Sin embargo, el bautismo cristiano debe recibirse inmediatamente después del nacimiento, para no carecer de la gracia—que no confería el bautismo de Juan—y evitar el peligro de morir sin él [10].

LUGAR. Fue el río Jordán el que atravesaron los hijos de Israel para entrar en la tierra de promisión. Pero el bautismo de Cristo introduce al que lo recibe en la verdadera tierra de promisión, que es el reino de los cielos. Por esto fue conveniente, como simbolismo, que Cristo fuera bautizado en el río Jordán [11].

CIELOS ABIERTOS. Fue oportunísimo que, al ser bautizado Cristo, se abrieran los cielos sobre El, para significar que por el bautismo cristiano se nos abre la entrada del reino celestial, cerrada al primer hombre por el pecado [12].

APARICIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN FORMA DE PALOMA. Fue convenientísimo que descendiera sobre el Señor el Espíritu Santo en forma de paloma, para significar que todo aquel que recibe el bautismo de Cristo se convierte en templo y sagrario del Espíritu Santo y ha de llevar una vida llena de sencillez y candor como la de la paloma [13].

La paloma que apareció sobre Cristo simbolizaba al Espíritu Santo; pero de ninguna manera se ha de creer que era el propio Espíritu Santo apareciéndose en forma sensible, pues no la asumió personalmente como el Verbo asumió personalmente la naturaleza humana de Cristo [14].

LA VOZ DEL PADRE. Fue convenientísimo, finalmente, que en el bautismo de Cristo se oyese la voz del Padre manifestando su complacencia sobre El, porque el bautismo cristiano se consagra por la invocación y la virtud de la Santísima Trinidad, y en el bautismo de Cristo se manifestó todo el misterio trinitario: la voz del Padre, la presencia del Hijo y el descenso del Espíritu Santo en forma de paloma.

Nótese que el Padre se manifestó muy oportunamente en la voz; porque es propio del Padre engendrar al Verbo, que significa la Palabra. De ahí que la misma voz emitida por el Padre da testimonio de la filiación del Verbo [15].

10 Cf. III 39,3 c et ad 1.
11 Cf. III 39,4.
12 Cf. III 39,5.
13 Cf. III 39,6.
14 Cf. III 39,7; cf. a.6 ad 2.
15 Cf. III 39,8 c et ad 2.

SECCION II

Los misterios de la vida de Cristo en su permanencia en el mundo

Como puede ver el lector en el cuadro sinóptico que va al frente de esta obra (cf. n.1), la segunda sección de los misterios de la vida de Cristo se refiere a los que tuvieron lugar durante su vida pública o apostólica. La visión teológica de Santo Tomás de Aquino abarca cuatro puntos fundamentales: su *modo de vida*, la *tentación en el desierto*, su *enseñanza* y sus *milagros*. Vamos a examinarlos en otros tantos capítulos.

CAPITULO I

Modo de vida de Jesucristo

Este capítulo se ordena por entero a justificar teológicamente el modo de vida que escogió nuestro Señor Jesucristo para convivir en este mundo con los hombres. Fue, sin duda alguna, el más apto y conveniente de todos. No sólo por el argumento definitivo de que Dios todo lo hace bien, sino incluso por razones evidentes que descubre sin esfuerzo la razón teológica.

Procederemos, como siempre, en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Fue convenientísimo que Cristo conversara con los hombres, en vez de entregarse a una vida contemplativa y solitaria

250. Como es sabido, la vida contemplativa es más perfecta que la activa [1], y el trato con Dios, más perfecto que el trato con los hombres. Ahora bien: Jesucristo es el modelo supremo de toda virtud y perfección. Luego parece que debió de haber llevado una vida contemplativa y solitaria, enteramente consagrado al trato con Dios en la oración.

Sin embargo, fue más conveniente que conversase con los hombres y se entregase con ardor a la vida apostólica. Escuchemos a Santo Tomás [2]:

«Cristo debió llevar aquel género de vida que más conviniese al fin de la encarnación, por el cual había venido a este mundo. Ahora bien, Cristo vino al mundo con una triple finalidad:

a) PARA MANIFESTARNOS LA VERDAD. Se lo dijo El mismo a Pilato: «Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad» (Io 18,37). Por eso no debió ocultarse, llevando una vida solitaria, sino manifestarse en público y predicar públicamente. Y así, decía a los que pretendían rete-

1 Cf. II-II 182,1-4.
2 III 40,1.

nerle en una misma ciudad: «Es preciso que anuncie también el reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado» (Lc 4,43).

b) PARA LIBRAR A LOS HOMBRES DEL PECADO. Lo dice San Pablo: «Vino Jesucristo a este mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1,15). Por eso dice San Crisóstomo: «Aunque, morando siempre en el mismo lugar, pudiera Cristo atraer a sí a todos para que oyesen su predicación, no lo hizo así, para darnos ejemplo de que corramos en busca de las ovejas perdidas, como el pastor busca a la oveja extraviada o el médico se llega al enfermo».

c) PARA QUE POR EL TENGAMOS ACCESO A DIOS, como dice el mismo San Pablo (Rom 5,2). Y así, conversando familiarmente con los hombres, nos dio confianza y nos allegó a sí».

En cuanto a que la vida contemplativa sea más perfecta que la activa, es cierto si se comparan esas dos vidas únicamente entre sí. Pero la vida activa, que se ocupa de predicar y enseñar a otros las verdades contempladas (vida *mixta)*, es más perfecta que la que se dedica únicamente a contemplar, porque supone la abundancia de la contemplación. Es más perfecto arder e iluminar que sólo arder. Y ésta fue la vida de Cristo [3].

Sin embargo, para enseñar a los apóstoles y predicadores que no siempre se han de manifestar en público, el Señor se apartaba de la muchedumbre de cuando en cuando. Ya sea para descansar un poco (Mc 6,31), ya para entregarse más de lleno a la oración (Lc 6,12), ya para huir del aplauso y ostentación humana (Io 6,15) [4].

Conclusión 2.ª No hubiera sido conveniente que Cristo llevara una vida demasiado austera. Fue preferible que se acomodase sencillamente a los usos y costumbres de los que le rodeaban.

251. Algunos profetas y patriarcas del Antiguo Testamento (v.gr., Elías) llevaron una vida muy austera; y lo mismo Juan el Bautista, que vivía en el desierto, vestía una piel de camello y se alimentaba de langostas y miel silvestre (Mt 3,1-4). Pero, como Cristo predicaba una perfección de vida muy superior a la de los antiguos profetas y a la del mismo Juan el Bautista, parece que debió llevar El mismo una vida mucho más austera que ellos.

Pero no fue así. Escuchemos la razón al Doctor Angélico [5]:

«Como hemos dicho en el artículo anterior, convenía al fin de la encarnación que Cristo no llevase una vida solitaria, sino que viviese entre los hombres. Ahora bien: el que vive con otros tiene que acomodarse a su modo de vida, como San Pablo dice de sí mismo: «Me hago todo para todos a fin de salvarlos a todos» (1 Cor 9,22). Por esto fue conveniente que en la comida, bebida, etc., se acomodase Cristo a los demás».

No vayamos a pensar, sin embargo, que la vida del Señor no fue dura y austera. Al contrario, estuvo llena de privaciones y sufrimientos: nació en el portal de Belén, tuvo que huir en seguida

[3] Ibid., ad 2; cf. II-II 182,1; 188,6.
[4] Ibid., ad 3.
[5] III 40,2.

a un país extranjero, ejerció durante treinta años un rudo trabajo manual, durante su vida apostólica vivía de limosna y no tenía dónde reclinar su cabeza (Lc 9,58), pasaba con frecuencia las noches en oración (Lc 6,12), ayunó durante cuarenta días seguidos (Mt 4,2), sufrió los terribles dolores de su pasión, murió desnudo y fue sepultado en un sepulcro prestado. Con todo, por la razón apuntada más arriba, no tenía inconveniente en aceptar la invitación para un banquete de bodas (Io 2,2), y hasta se invitó El mismo a casa de Zaqueo con el fin de llevarle la salvación y la vida (Lc 19,5). Por eso escribe Santo Tomás en este mismo artículo:

«Una y otra vida es lícita y laudable: que uno, guardando la abstinencia, se separe del común de los hombres, o que siga la vida común en medio de la sociedad humana. Y así quiso el Señor dar ejemplo de una y otra vida» (ad 1).

«No sin razón se volvió Cristo a la vida ordinaria después del ayuno y la vida del desierto. Esto conviene a la vida de aquel que ha de comunicar a los otros los frutos de su contemplación: que primero se dé a la vida contemplativa y luego salga en público y viva con los otros, como hizo Cristo» (ad 2).

Conclusión 3.ª Fue conveniente que Cristo llevara una vida pobre y desprendida de las cosas de la tierra.

252. Escuchemos el precioso razonamiento del Angélico [6]:

«Era muy conveniente que Cristo llevara en este mundo una vida pobre. Y esto por cuatro razones principales:

a) PORQUE ASÍ CONVENÍA A SU OFICIO DE PREDICADOR. Conviene que los predicadores de la palabra de Dios puedan darse totalmente a la predicación y para ello estén del todo libres de los cuidados seculares. Por eso el Señor dijo a sus apóstoles al enviarles a predicar: «No poseáis oro ni plata» (Mt 10,9). Y los mismos apóstoles hicieron elegir a los fieles siete diáconos para que atendiesen a las cosas temporales, diciendo: «No es razonable que nosotros dejemos la predicación para servir a las mesas» (Act 6,1-4).

b) PARA ENRIQUECERNOS A NOSOTROS. Porque a la manera que aceptó la muerte corporal para darnos la vida espiritual, así soportó la pobreza corporal para llenarnos a nosotros de riquezas espirituales, según aquellas palabras de San Pablo: «Siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor 8,9).

c) PARA QUE NO SE ATRIBUYA SU PREDICACIÓN A CODICIA DE LAS RIQUEZAS. Por lo cual dice San Jerónimo que, si los discípulos tuviesen riquezas, «parecería que no por la salvación de los hombres, sino por amor de la ganancia se daban a predicar».

d) PARA QUE BRILLARA TANTO MÁS EL PODER DE SU DIVINIDAD cuanto más abatido aparecería por la pobreza. Por esto se dice en un sermón del concilio Efesino: «Eligió cuanto había de pobre, de vil, de mediocre y, para la mayoría, de oscuro a fin de mejor declarar cómo la divinidad transformaba el orbe de la tierra. Y así escogió una madre pobre, la patria más pobre, y del todo careció de dinero. Esto te demuestra el pesebre».

[6] III 40,3.

Conclusión 4.ª Cristo vivió convenientemente según la ley de Moisés.

253. Ciertamente que no le obligaba, pero quiso someterse a ella por cuatro razones principales: para aprobarla, para ponerle término en su propia persona a la que estaba ordenada, para quitar a los judíos la ocasión de calumniarle y para librarnos a nosotros de la servidumbre de la ley [7].

CAPITULO II

La tentación de Cristo por el diablo

254. Uno de los episodios más misteriosos de la vida de Jesús es el de las tentaciones que sufrió en el desierto por parte de Satanás. Precisamente por el problema teológico que plantean les dedica Santo Tomás una cuestión entera de la *Suma Teológica*, dividida en cuatro artículos.

Escuchemos en primer lugar el relato evangélico de San Mateo:

«Entonces fue llevado Jesús por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo. Y habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, al fin tuvo hambre. Y acercándose el tentador, le dijo: Si eres hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan. Pero él respondió, diciendo: Escrito está: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios».

Llevóle entonces el diablo a la ciudad santa, y poniéndole sobre el pináculo del templo, le dijo: Si eres hijo de Dios, échate de aquí abajo, pues escrito está: «A sus ángeles encargará que te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra». Díjole Jesús: También está escrito: «No tentarás al Señor tu Dios».

De nuevo le llevó el diablo a un monte muy alto, y, mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, le dijo: Todo esto te daré si de hinojos me adorases. Díjole entonces Jesús: Apártate, Satanás, porque escrito está: «Al Señor tu Dios adorarás y a El solo darás culto».

Entonces el diablo le dejó, y llegaron ángeles y le servían» (Mt 4,1-11).

Vamos a examinar ahora brevemente, a la luz de la teología católica, la naturaleza de esas tentaciones y las razones de alta conveniencia por las que Cristo quiso someterse a ellas.

Conclusión 1.ª Fue muy conveniente que Cristo fuese tentado por Satanás.

255. Tres son los principios de donde proceden las tentaciones que padecen los hombres: el mundo, el demonio y la propia carne o sensualidad, que constituyen, por eso mismo, los tres principales enemigos del alma.

Ahora bien: Cristo no podía sufrir los asaltos del tercero de esos enemigos, puesto que—como vimos en su lugar correspondiente—no existía en El el *fomes peccati* ni la más ligera inclinación al pecado. Tampoco podían afectarle para nada las pompas y vanidades del mundo, dada su clarividencia y serenidad de juicio. Pero no hay inconveniente alguno en que se sometiera voluntariamente a la sugestión diabólica, ya que es algo puramente *externo* al que la padece, y no supone la menor imperfección en él. Toda la malicia de esta tentación pertenece exclusivamente al tentador [1].

Esto supuesto, he aquí las principales razones por las que Cristo quiso someterse de hecho a las tentaciones de Satanás [2]:

a) Para merecernos el auxilio contra las tentaciones.

b) Para que nadie, por santo que sea, se tenga por seguro y exento de tentaciones.

c) Para enseñarnos la manera de vencerlas.

d) Para darnos confianza en su misericordia, según las palabras de San Pablo: «No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes bien, fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado» (Hebr 4,15).

Conclusión 2.ª Fue también muy conveniente el orden y modo de la tentación.

256. Razonando esta conclusión, dice Santo Tomás que el *demonio no suele tentar al hombre espiritual induciéndole* en seguida a los pecados más graves, sino que suele empezar por los leves y poco a poco le va conduciendo a los más graves. Esto se vio muy claro en la tentación con que sedujo a nuestros primeros padres en el paraíso terrenal. Primero les tentó de gula *(¿Por qué no coméis...?)*, luego de vanagloria *(Se abrirán vuestros ojos...)*, que es más grave que la gula, y, finalmente, les llevó hasta el último grado de soberbia *(Seréis como dioses...)*.

Este mismo orden guardó en la tentación de Cristo. Porque primero le tentó acerca del alimento corporal, diciéndole que convirtiera las piedras en pan; luego de vanagloria, diciéndole que se echara del pináculo del templo para ser liberado espectacularmente ante los hombres por los ángeles de Dios; y, finalmente, de idolatría (pecado gravísimo) a cambio de todas las riquezas y gloria del mundo [3].

Se explican también fácilmente las otras circunstancias de la tentación de Cristo. Fue tentado en el desierto, porque el diablo ataca con preferencia a los solitarios, que no tienen a su lado ningún amigo ni apoyo humano para vencer la tentación [4]. Y le tentó después de un largo ayuno y oración, porque Cristo quiso enseñarnos de qué modo hemos de prepararnos para resistir las tentaciones (por el ayuno y la oración) y para que nadie presuma, por muy austero que sea, de estar exento de sufrir los asaltos de la tentación [5].

7 Cf. III 40,4.

1 Cf. III 41,1 ad 3.
2 Cf. III 41,1.
3 Cf. III 41,4.
4 Cf. III 41,2.
5 Cf. III 41,3.

CAPITULO III

La enseñanza de Jesucristo

No tratamos aquí de exponer la doctrina evangélica, sino de examinar algunos problemas teológicos que plantea el modo con que se produjo la enseñanza de Jesucristo. Concretamente interesa averiguar:

a) Por qué se limitó personalmente a evangelizar a los judíos y no a los gentiles.

b) Por qué fustigó tan duramente a los escribas y fariseos.

c) Por qué les hablaba a veces en parábolas.

d) Por qué se limitó a la enseñanza oral y no escribió nada.

Vamos a contestar a estas preguntas en otras tantas conclusiones.

Conclusión 1.ª Fue muy razonable que Cristo, por sí y por los apóstoles, empezase predicando únicamente a los judíos.

257. Santo Tomás da las siguientes razones [1]:

a) Para mostrar que con su venida se cumplían las promesas mesiánicas hechas a los judíos y no a los gentiles, aunque también éstos habían de participar más tarde de la salud mesiánica (cf. Rom 15,8-9).

b) Para probar que su venida era de Dios, que todo lo hace con orden. El orden, en efecto, exigía que la enseñanza de Cristo se propusiese primero a los judíos, que estaban más allegados a la divinidad por la fe y el culto del verdadero Dios, y que por ellos se transmitiese esta enseñanza a los gentiles.

c) Para quitar a los judíos todo pretexto de calumnia y la excusa de haber rechazado al Señor por haber enviado a sus apóstoles a los gentiles y samaritanos.

d) Porque fue en la cruz donde Cristo mereció propiamente el poder y el dominio sobre todas las gentes (cf. Phil 2,8-11), y por eso no quiso antes de la pasión predicar a los gentiles su doctrina; pero, después de su resurrección, envió a sus apóstoles a predicar el Evangelio por todo el mundo y a toda criatura (cf. Mc 16,15).

Cristo fue la luz y salvación de los gentiles a través de sus discípulos, que envió a predicar a los paganos. Ni arguye menor poder, antes lo supone mayor, hacer una cosa por otros que por sí mismo. El poder divino de Cristo se manifestó en alto grado dando a la predicación de sus apóstoles una eficacia tan grande, que convirtiesen a la fe gentes que nunca habían oído hablar de El. Sin embargo, no rechazó del todo a los gentiles; algunos recibieron de El la doctrina de la salvación—la samaritana, los griegos de que habla San Juan (Io 12,20), etc.—y hasta grandes elogios por su fe y devoción, como la cananea y el centurión romano [2].

[1] Cf. III 42,1.
[2] Cf. ibid., ad 1.2 et ad 3.

Conclusión 2.ª Fue muy razonable que Cristo fustigara duramente la maldad de los escribas y fariseos, aunque fuera para ellos motivo de indignación y piedra de escándalo.

258. Escuchemos a Santo Tomás [3]:

«La salud del pueblo se ha de preferir a la paz de cualquier particular. Y así, cuando algunos, con su maldad, son obstáculo a la salud de la multitud, no ha de temer el predicador o doctor enfrentarse con ellos, mirando a la salud de la muchedumbre.

Ahora bien: los escribas, los fariseos y los príncipes de los judíos se oponían con su maldad a la salud del pueblo, ya porque combatían la doctrina de Cristo, únicamente de la cual podía venir la salud; ya porque con sus depravadas costumbres corrompían la vida del pueblo. Por lo cual el Señor, sin hacer caso de su escándalo, enseñaba públicamente la verdad, que aquéllos aborrecían, y reprendía sus vicios. Y así se lee en San Mateo que cuando los discípulos dijeron al Señor: «¿No sabes que los judíos, al oírte, se escandalizaron?», les contestó: «Dejadlos, son ciegos y guías de ciego. Si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la hoya» (Mt 15,12-14).

Esta doctrina interesantísima nunca perderá su actualidad. En pleno siglo de oro escribía Santa Teresa:

«Hasta los predicadores van ordenando sus sermones para no descontentar. Buena intención tendrán y la obra lo será; mas así se enmiendan pocos. Mas ¿cómo no son muchos los que por los sermones dejan los vicios públicos? ¿Sabe qué me parece? Porque tienen mucho seso los que los predican» [4].

En la respuesta a las dificultades hace Santo Tomás observaciones muy interesantes:

1.ª Nunca debe el hombre ofender a nadie de suerte que con sus dichos o hechos le sea ocasión de ruina. Pero dice San Gregorio que, «si el escándalo nace de la verdad, antes se ha de sufrir el escándalo que hacer traición a la verdad» (ad 1).

2.ª Con reprender públicamente a los escribas y fariseos, Cristo no impedía, antes promovía el efecto de su doctrina, porque cuanto más conocidos del pueblo eran sus vicios, tanto menos se apartaban de Cristo, despreciando las invectivas de los escribas y fariseos, que siempre se mostraban opuestos a la enseñanza de Cristo (ad 2).

3.ª El apóstol San Pablo manda respetar a los ancianos (1 Tim 5,1). Pero esa sentencia se ha de entender de aquellos ancianos que no lo son únicamente por la edad y la autoridad, sino también por la honestidad de sus costumbres. Pero, si convierten su autoridad en instrumento de malicia, pecando públicamente, se les ha de reprender con dureza, como hizo Daniel con los viejos calumniadores de Susana (ad 3).

[3] III 42,2.
[4] SANTA TERESA, *Vida* XVI 7.

Conclusión 3.ª Fue muy conveniente que Cristo expusiera a veces su doctrina en forma de parábolas.

259. Consta en el Evangelio que Cristo enseñó algunas cosas a sus apóstoles en privado, pero ordenándoles que lo predicaran después públicamente:

«Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo a la luz; y lo que os digo al oído, predicadlo sobre los terrados» (Mt 10,27).

Otras veces hablaba en forma de parábolas, que explicaba después a sus discípulos, pero cuyo sentido escapaba a la mayor parte de sus oyentes. Los propios apóstoles le preguntaron al Señor la razón de esta manera de predicar, y obtuvieron una respuesta cuya interpretación exacta es muy oscura y difícil:

«Acercándosele los discípulos, le dijeron: ¿Por qué les hablas en parábolas? Y les respondió diciendo: A vosotros os ha sido dado conocer los misterios de los cielos, pero a ésos no. Porque al que tiene, se le dará más y abundará, y al que no tiene, aun aquello que tiene le será quitado. Por esto les hablo en parábolas, porque, viendo, no ven, y oyendo, no oyen ni entienden. Y se cumple con ellos la profecía de Isaías, que dice: «Cierto oiréis, y no entenderéis; veréis, y no conoceréis. Porque se ha endurecido el corazón de este pueblo, y se han hecho duros de oídos, y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos y no oír con sus oídos, y para no entender con su corazón y convertirse, que yo los curaría» (Mt 13,10-15).

Este es uno de los pasajes evangélicos que más han hecho sudar a los exegetas. Escuchemos la interpretación del Doctor Angélico [5]:

«Por tres motivos puede una doctrina permanecer oculta:

a) POR LA INTENCIÓN DEL QUE ENSEÑA, que no quiere comunicarla a muchos, sino más bien mantenerla oculta, ya sea por creerse superior a los demás (envidia o celos), ya por tratarse de una doctrina errónea o inmoral. Es evidente que no fue éste el caso de nuestro Señor.

b) PORQUE SE PREDICA A UNOS POCOS. Tampoco este modo afecta a Jesucristo, pues, como El mismo dijo a Pilato, «yo públicamente he hablado al mundo; siempre enseñé en las sinagogas y en el templo, adonde concurren todos los judíos; nada hablé en secreto» (Io 18,20). Las mismas instrucciones que daba en privado a sus apóstoles les ordenaba predicarlas después en público (Mt 10,27).

c) POR EL MODO DE PREDICARLA. De esta suerte Cristo ocultaba algunas cosas a la muchedumbre cuando le exponía en parábolas los misterios *que no eran capaces o dignos de recibir*. Sin embargo, todavía les era mejor recibirlos así y bajo el velo de parábolas oír la doctrina espiritual que del todo quedar privados de ella. Y aun exponía luego la verdad clara y desnuda de las parábolas a los discípulos, por medio de los cuales había de llegar a otros que fuesen capaces de recibirlas».

Según esta interpretación del Doctor Angélico, la razón profunda de la predicación en parábolas hay que buscarla en una acción combinada de la misericordia y de la justicia de Dios: «porque no eran *capaces* o *dignos*» de recibir abiertamente la doctrina de Cristo.

[5] Cf. III 42,3 (texto resumido).

a) En primer lugar, *no eran capaces* de recibir abiertamente esa doctrina a causa de sus prejuicios mesiánicos, completamente opuestos a la realidad evangélica. Ellos se imaginaban un Mesías en forma de rey temporal, fuerte y poderoso, que aplastaría a todos los enemigos de Israel y les llenaría de venturas y prosperidades temporales. Frente a esta concepción, arraigadísima en el pueblo, la doctrina evangélica, orientada por entero al reino de los cielos y al desprecio de las cosas de la tierra, era demasiado sublime y elevada para que pudieran captarla expuesta en toda su desnudez. Cristo les da el pan de la verdad en la forma que entonces podían comprenderla, dejando a sus discípulos el cuidado de exponerla con toda claridad a medida que fueran capaces de asimilarla. Lo dice expresamente San Marcos: «Y con muchas parábolas como éstas les proponía la palabra *según podían entender*, y no les hablaba sin parábolas; pero a sus discípulos se las explicaba todas aparte» (Mc 4,33-34).

b) En segundo lugar, *no eran dignos* de recibirla claramente, por su obstinada incredulidad. Era un hecho, como lamentaba el mismo Cristo, que «viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden». Los milagros estupendos con que Cristo demostraba ante el pueblo su divina misión endurecían más y más los corazones obstinados, hasta el punto de achacar los milagros al poder de Beelcebul (Lc 11, 15) o de querer matar a Lázaro, porque, a causa de su resurrección, muchos creían en Jesús (Io 12,10-11). Ante tanta obstinación y malicia, la justicia de Dios tenía forzosamente que castigarlos, y por eso les anuncia la verdad en forma velada y misteriosa, a fin de que los hombres de buena voluntad tuvieran las luces suficientes para abrazar la verdad evangélica, y los rebeldes y obstinados recibieran el justo castigo de su maldad. Sin embargo, con relación a estos últimos brilla todavía de algún modo la misericordia de Dios; porque, como advierte Santo Tomás, «todavía les era mejor recibir la doctrina del reino de Dios bajo el velo de las parábolas que del todo quedar privados de ella».

Esta interpretación explica el misterioso pasaje en forma discreta y razonable. Pero, en todo caso, sea de ello lo que fuere, no puede interpretarse la predicación parabólica como una restricción de la voluntad salvífica universal de Dios, que está clara y expresamente revelada en la Sagrada Escritura. En ella se nos dice claramente que «Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4); que «Dios no quiere la muerte del pecador, sino más bien que se convierta y viva» (Ez 18,23); que Cristo «no vino a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia» (Lc 5,31); que Dios «prefiere la misericordia al sacrificio» (Mt 9,13), y otras muchas cosas por el estilo. Hay que interpretar los pasajes oscuros de la Sagrada Escritura por los claros, y no al revés. Es norma elemental de hermenéutica bíblica.

Conclusión 4.ª Fue conveniente que Cristo no expusiera por escrito su doctrina, sino que se limitara a su predicación oral.

260. Además del argumento fundamental de que Cristo «todo lo hizo bien» (Mc 7,37), el Doctor Angélico razona la conclusión del siguiente modo [6]:

«Por diversas razones fue conveniente que Cristo no expusiera por escrito su doctrina:

a) *Por su dignidad excelsa.* A más alto doctor corresponde más alta manera de enseñar. Pero Cristo es el más excelente de todos los maestros. Luego le correspondía el más alto modo de enseñar, que es *imprimiendo la doctrina en el corazón de los oyentes.*

b) *Por la excelencia de su doctrina,* que no puede encerrarse en un libro ni en todos los libros del mundo (cf. Io 21,25). Si Cristo hubiera puesto por escrito su doctrina, los hombres hubieran podido pensar que toda ella se reducía a lo que había dejado escrito, sin elevarse más arriba.

c) *Para que su doctrina llegase ordenadamente a nosotros por medio de sus apóstoles,* según las propias palabras de Cristo: «Quien a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16)».

CAPITULO IV

Los milagros de Jesucristo

261. La teología de los milagros de Jesucristo tiene un interés especial, dada la importancia trascendente que tiene el milagro como supremo motivo de credibilidad. Vamos a razonarlo brevemente.

El catecúmeno que para abrazar la fe cristiana exigiera previamente que se le *demostraran* las verdades de la fe, daría claramente a entender que no tiene la menor idea de lo que significa la fe. Las verdades de la fe son, de suyo, absolutamente indemostrables. Fe y demostración son términos contradictorios, que se excluyen mutuamente. Lo que se demuestra, ya *no se cree:* se *ve.* Lo que se *cree,* es porque *no se ve.*

Sin embargo, el obsequio que hacemos a Dios de nuestra fe no puede ser más *razonable* (cf. Rom 12,1). Porque, si es cierto que no vemos *la verdad intrínseca* de las verdades que creemos, vemos con toda claridad y certeza *los motivos que las hacen perfectamente creíbles.* Entre estos motivos—que, por eso mismo, reciben el nombre de *motivos de credibilidad*—ocupa el primer lugar el *milagro* seria y científicamente comprobado.

Y la razón es muy clara y sencilla. El milagro, por definición, es «un hecho producido por Dios fuera del orden de toda la naturaleza». Supone una alteración transitoria y circunstancial del orden natural, que rebasa, sin género alguno de duda, las fuerzas de toda naturaleza creada o creable. Por encima de *toda* la naturaleza y de *todo* el orden natural está únicamente el poder de Dios. Cualquier

[6] Cf. III 42,4 (texto resumido).

poder creado es, forzosamente, un poder *natural:* imposible que rebase *por sí mismo* esa categoría meramente natural. Dios puede utilizar a un ser creado (un ángel, un hombre, un animal) como *instrumento* para realizar una obra milagrosa o sobrenatural; pero ni Dios mismo podría comunicarle un poder *sobrenatural* para que lo utilizara *por sí mismo,* o sea, independientemente de la acción de Dios como *causa principal.* Esto es absolutamente imposible y contradictorio: lo *natural* no puede ser *por sí mismo sobrenatural* sin incurrir en contradicción.

Por consiguiente, dondequiera que se realice un verdadero y auténtico milagro que altere el orden natural, hay que concluir inmediatamente que *allí está Dios,* ya sea actuando directamente por sí mismo o, al menos, utilizando instrumentalmente a un ser creado. Bien puede ocurrir que los hombres tomen por milagro lo que en realidad no lo sea. Pero, dondequiera que se realice un verdadero y auténtico milagro que altere el orden natural, es metafísicamente imposible que no haya sido producido por Dios inmediata o mediatamente.

Ahora bien: Jesucristo realizó infinidad de verdaderos y auténticos milagros con el solo imperio de su voluntad. Algunos de ellos —como el de la resurrección de Lázaro, cadáver putrefacto de cuatro días—lo realizó precisamente para probar su divina misión (cf. Io 11,42). Si Cristo hubiera sido un impostor, es absolutamente imposible que Dios hubiera autorizado su impostura con milagros estupendos que sólo Dios, o alguien en su nombre y con el divino poder, puede realizar. Esta es la gran prueba de la divinidad de Jesucristo y el mayor de los *motivos de credibilidad* que tenemos para aceptar a ojos cerrados todo cuanto El nos diga. Importa muy poco que no podamos demostrar la verdad intrínseca de las verdades de la fe. Basta saber que tal o cual cosa *la ha dicho Cristo* para que inmediatamente la aceptemos por la fe con más firmeza y seguridad que si la pudiéramos demostrar como dos y dos son cuatro.

Por eso es de capital importancia examinar teológicamente la naturaleza de los milagros de Jesucristo, pues en ellos se funda el principal *motivo de credibilidad* de nuestra fe cristiana.

Santo Tomás dedica a este asunto tres cuestiones. En la primera estudia los milagros de Jesucristo en general; en la segunda examina sus diferentes especies, y en la tercera analiza minuciosamente uno de los hechos más sorprendentes del Evangelio: la transfiguración de Jesucristo. Vamos a estudiar estas tres cosas en otros tantos artículos.

ARTICULO I

Los milagros de Jesucristo en general

Cuatro son las cuestiones que examina bajo este epígrafe Santo Tomás:

1.ª Si Cristo debió hacer milagros.
2.ª Si los realizó con poder divino.
3.ª Si comenzó a realizarlos en tiempo oportuno.
4.ª Si demostró con ellos su propia divinidad.

La contestación a las cuatro cuestiones es, naturalmente, afirmativa. Vamos a exponer la doctrina en otras tantas conclusiones.

Conclusión 1.ª Fue convenientísimo y hasta necesario que Jesucristo realizara grandes milagros para probar su divina misión.

262. Escuchemos el clarísimo razonamiento del Doctor Angélico [1]:

«Por dos motivos otorga Dios al hombre el poder de realizar milagros:

a) Primero y principal, para confirmar la verdad que uno enseña, pues las cosas que exceden la capacidad humana no pueden ser probadas *con razones humanas y necesitan serlo con argumentos* del poder divino, a fin de que, viendo que uno hace obras que sólo Dios puede hacer, crean que viene de Dios lo que enseña. Así, cuando uno ve una carta sellada con el sello del rey, cree que el contenido de la carta procede del rey mismo.

b) Segundo, para mostrar la presencia de Dios en el hombre por la gracia del Espíritu Santo, para que, viendo que el hombre hace obras de Dios, se crea que Dios habita en él por la gracia. Y así dice el Apóstol: «El que os da el Espíritu y obra milagros entre vosotros» (Gal 3,5).

Pues una y otra cosa debía manifestarse de Cristo a los hombres, a saber, que Dios estaba en El por la gracia, no de adopción, sino de unión hipostática, y que su doctrina sobrenatural provenía de Dios. Y así fue convenientísimo que hiciera milagros. Por lo cual dice El mismo: «Si no queréis creerme a mí, creed a mis obras» (Io 10,38). Y en otra parte: «Las obras que mi Padre me concedió hacer, ésas dan testimonio de mí» (Io 5,36).

Es muy interesante la respuesta de Santo Tomás a una dificultad. Hela aquí:

Dificultad. Cristo vino a salvar a los hombres por la fe, según leemos en la epístola a los Hebreos (Hebr 12,2). Pero los milagros disminuyen el mérito de la fe, conforme dice el Señor en San Juan: «Si no veis señales y prodigios, no creéis» (Io 4,48). Luego parece que hubiera sido mejor que Cristo no realizara milagros.

Respuesta. En tanto disminuyen los milagros el mérito de la fe en cuanto que por ellos se pone de manifiesto la dureza de los que rehusan

[1] III 43,1.

creer lo que en las divinas Escrituras se contiene si no es a fuerza de milagros. Y, sin embargo, mejor les es que, siquiera por los milagros, se conviertan y no permanezcan en la incredulidad. Dice San Pablo a los Corintios: «Las señales se dan no para los creyentes, sino para los incrédulos» (1 Cor 14,22), o sea, para que se conviertan a la fe (ad 3).

Conclusión 2.ª Cristo realizó sus milagros con el poder divino.

263. Esta conclusión no ofrece dificultad alguna sabiendo que, por definición, los milagros únicamente pueden ser realizados mediante el poder divino, porque sólo Dios puede alterar el orden natural, en que consiste el milagro. En Cristo, como sabemos, existían las dos naturalezas, divina y humana, en la unidad de la persona del Verbo. Este era quien realizaba los milagros con su poder divino, utilizando su naturaleza humana como *instrumento unido* a su divinidad [2].

En cuanto a la blasfemia de los fariseos de que Cristo realizaba sus milagros con el poder de Beelcebul, fue refutada enérgicamente por el mismo Cristo:

«Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo, y le curó, de suerte que el mudo hablaba y veía. Se maravillaron todas las muchedumbres y decían: ¿No será éste el Hijo de David? Pero los fariseos, que esto oyeron, dijeron: Este no echa los demonios sino por el poder de Beelcebul, príncipe de los demonios.

Penetrando El sus pensamientos, les dijo: Todo reino en sí dividido será desolado y toda ciudad o casa en sí dividida no subsistirá. Si Satanás arroja a Satanás, está dividido contra sí; ¿cómo, pues, subsistirá su reino? Y si yo arrojo a los demonios con el poder de Beelcebul, ¿con qué poder los arrojan vuestros hijos? Por eso serán ellos vuestros jueces. Mas, si yo arrojo a los demonios con el espíritu de Dios, *entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios*. Pues ¿cómo podrá entrar uno en la casa de un fuerte y arrebatarle sus enseres si no logra primero sujetar al fuerte? Ya entonces podrá saquear su casa. El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama.

Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonada a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu Santo no les será perdonada. *Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare* contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero» (Mt 12,22-32).

Como es sabido, la blasfemia contra el Espíritu Santo consiste precisamente en atribuir al demonio las obras de Dios. Es un pecado verdaderamente satánico, que supone en el que lo comete la repulsa voluntaria de la gracia de Dios. En estas condiciones, o sea, mientras permanezca en esta actitud, su pecado es irremediable, ya que rechaza lo único que pudiera remediarlo, que es la gracia de Dios. Lo cual no quiere decir que, hablando en absoluto, no pueda el pecador cambiar de actitud y arrepentirse de su horrendo pecado, obteniendo con ello el perdón de Dios. El mismo Cristo dijo en

[2] Cf. III 43,2.

cierta ocasión (a propósito del camello que no puede pasar por el agujero de una aguja) que «para los hombres esto es imposible, pero para Dios todas las cosas son posibles» (Mt 19,26).

Conclusión 3.ª Cristo comenzó a hacer milagros en el tiempo más oportuno de su vida, o sea, al iniciar su ministerio público.

264. Esta conclusión tiene menos importancia. La pone Santo Tomás para refutar las fantásticas narraciones de los evangelios apócrifos, según los cuales el niño Jesús se pasaba la vida haciendo milagros ridículos.

El evangelista San Juan dice expresamente que la conversión del agua en vino en las bodas de Caná «fue el primer milagro que hizo Jesús, manifestando su gloria, y sus discípulos creyeron en El» (Io 2,11). Santo Tomás lo razona del siguiente modo [3]:

«Cristo hizo los milagros para confirmación de su doctrina y para manifestar el poder divino que en El había.

Cuanto a lo primero, no convenía que hiciera milagros antes de empezar a predicar, y no debió empezar a enseñar antes de la edad perfecta, como ya dijimos al tratar de su bautismo.

Cuanto a lo segundo, debió manifestar con los milagros su divinidad, pero de suerte que se creyese también en la realidad de su humanidad. Y así dice San Crisóstomo: «Con razón no empezó a hacer milagros desde la primera edad, pues hubieran creído que la encarnación era pura fantasía y antes del tiempo debido le hubieran puesto en la cruz».

En cuanto a los milagros atribuidos por los evangelios apócrifos a Jesús niño, escribe el mismo San Crisóstomo:

«Es evidente que esos milagros que dicen haber hecho Cristo en su niñez son puras mentiras y ficciones. Si en su primera edad hubiera Cristo hecho milagros, ni Juan lo hubiera ignorado ni la muchedumbre hubiera necesitado maestro que se lo manifestase» [4].

Conclusión 4.ª Los milagros realizados por Jesucristo fueron suficientes para manifestar su divinidad.

265. Esta conclusión es importantísima. Por eso vamos a probarla por los lugares teológicos fundamentales.

a) La Sagrada Escritura. El mismo Cristo considera sus propios milagros como prueba concluyente de sus poderes divinos:

«Yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, porque las obras que mi Padre me concedió hacer, esas obras que yo hago, dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado, y el Padre que me ha enviado, ése da testimonio de mí» (Io 5,36-37).

Y en otros lugares:

«Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; pero, si las hago, ya que no me creáis a mí, creed a las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre» (Io 10,37-38).

[3] III 43,3.
[4] San Juan Crisóstomo, *Homil.* 17 *super Io.*: MG 59,110.

«Yo y el Padre somos una sola cosa» (Io 10,30).

«Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre» (Io 15,24).

Y cuando Juan el Bautista le envía desde la cárcel unos emisarios para que le pregunten si El es el Mesías que ha de venir, Jesús, antes de responderles, hizo delante de ellos unos cuantos milagros y después les dijo:

«Id y comunicad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados; y bienaventurado es quien no se escandaliza de mí» (Lc 7,22-23).

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia enseñó y definió expresamente en el concilio Vaticano que los milagros y las profecías son signos ciertísimos de la divina revelación, que demuestran el origen divino de la religión cristiana y, por tanto, la divinidad de Jesucristo. He aquí los principales textos:

«Para que el obsequio de nuestra fe fuese *conforme a la razón* (cf. Rom 12,1), quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber: hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías, que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos ciertísimos y acomodados a la inteligencia de todos de la revelación divina. Por eso, tanto Moisés y los profetas como, sobre todo, el mismo Cristo Señor, hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías; y de los apóstoles leemos (Mc 16,20): «Y ellos marcharon y predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando su palabra con los signos que se seguían» (D 1790).

«Si alguno dijere que no puede darse ningún milagro y que, por tanto, todas las narraciones sobre ellos, aun las contenidas en la Sagrada Escritura, hay que relegarlas entre las fábulas o mitos, o que los milagros no pueden nunca ser conocidos con certeza y que con ellos no se prueba legítimamente el origen divino de la religión cristiana, sea anatema» (D 1813).

c) La razón teológica. Nos la dará magistralmente, como siempre, Santo Tomás de Aquino [5]:

«Los milagros de Cristo fueron suficientes para manifestar su divinidad bajo tres aspectos:

a) Por la calidad de las obras, que superan todo el poder de las criaturas y, por consiguiente, no pueden ser ejecutadas sino por el poder divino. Así decía el ciego de nacimiento curado por Jesucristo: «Sabido es que Dios no oye a los pecadores; pero, si uno es piadoso y hace su voluntad, a ése le escucha. Jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento. Si éste no fuera de Dios, no podría hacer nada» (Io 9,31-33).

b) Por el modo de hacer los milagros, porque los ejecutaba *con su propia virtud*, sin recurrir a la oración, como los otros taumaturgos. Por lo cual dice San Lucas que *salía de El una virtud que sanaba a todos* (Lc 6,19). Con esto se muestra, dice San Cirilo, que «no obraba con virtud prestada,

[5] Cf. III 43,4.

sino que, siendo Dios por naturaleza, mostraba su poder sobre los enfermos, haciendo innumerables milagros»[6]. Y sobre aquello de San Mateo: *Arrojaba con una palabra los espíritus y curaba a todos los enfermos* (Mt 8,16), dice San Juan Crisóstomo: «Advierte la multitud de los curados que notan de paso los evangelistas, sin detenerse en describir cada uno de los casos, sino refiriendo con una palabra un mar inmenso de milagros»[7]. De donde mostraba que tenía un poder igual al de Dios Padre, según aquello que leemos en San Juan: *Todo lo que el Padre hace lo hace también el Hijo* (Io 5,19); y aquello otro: *Como el Padre resucita y da vida a los muertos, así el Hijo da vida a los que quiere* (Io 5,21).

c) Por la misma doctrina en que se declaraba Dios, la cual, si no fuera verdadera, no podría ser confirmada con milagros hechos con poder divino. Por lo cual leemos en San Marcos: *¿Qué nueva doctrina es ésta? Porque con imperio manda a los espíritus inmundos y le obedecen* (Mc 1,27)».

Estas son las razones fundamentales que prueban la divinidad de Jesucristo a través de sus milagros. Todavía aparecerá esto con más fuerza al refutar la principal dificultad que puede ponerse contra esta doctrina. Hela aquí con su respuesta:

Dificultad. Los milagros que hizo Cristo fueron también realizados por otros, tales como los profetas y muchos santos. Luego parece que no fueron suficientes para mostrar su divinidad.

Respuesta. Responde San Agustín[8]:

«También nosotros confesamos que los profetas hicieron cosas semejantes; pero el mismo Moisés y los demás profetas profetizaron a Cristo y le tributaron grande gloria. El cual quiso hacer obras semejantes a las que ellos hicieron para que no resultara el absurdo de que lo que hizo por ellos no lo hiciera también por sí mismo. Pero hay algo que Cristo hizo y no lo hicieron aquéllos, a saber: nacer de una madre virgen, resucitar de entre los muertos y subir al cielo por su propia virtud. Quien juzgue que esto es poco para Dios, no sé qué más exigirá. ¿Acaso, luego de haber encarnado, debió crear un nuevo mundo, para que por aquí creyésemos que era El el mismo que había creado el presente?»

Aparte de esto, hay que tener en cuenta que Cristo obraba sus milagros *por su propia cuenta y virtud*, sin recurrir a la oración, como hacían los profetas. He aquí algunos textos:

«Muchacho, *yo te lo mando*, levántate. Sentóse el muerto y comenzó a hablar» (Lc 7,14-15).
«¡Lázaro, *sal fuera!* Salió el muerto al instante...» (Io 11,43-44).
«*Quiero*, sé limpio. Y al instante quedó limpio de su lepra» (Mt 8,3).
«*Tomó de la mano* a la niña (muerta) y ésta se levantó» (Mt 9,25).
«*Levántate*, toma tu camilla y vete a tu casa» (Mt 9,6).

Como se ve por estos y otros muchos textos, Cristo hacía los milagros *por sí mismo*, o sea, por su propia virtud y sin recurso a otro poder distinto del suyo. Los profetas y los santos, en cambio, hicieron siempre sus milagros invocando el poder de Dios, completamente persuadidos de que nada podían por sí mismos. Con razón escribe un eminente exegeta contemporáneo[9]:

«Otros fuera de Cristo, a saber: los profetas y muchos santos, hicieron milagros, y, sin embargo, eran simplemente hombres y nunca pensaron que eran algo más que hombres. ¿Por qué hemos de creer que Cristo es Dios por haber obrado milagros? Hay que observar al punto cuidadosamente la diferencia entre aquellos hombres y Cristo. Aquéllos obraron sus milagros con el poder recibido de Dios, y a Dios atribuyeron sus prodigios del mismo modo que le habían pedido su auxilio. Cristo, en cambio, obró y multiplicó sus milagros *por propia autoridad* y en la forma que quiso: con una sola palabra, con el tacto de sus vestidos , obrándolos a distancia (como en el caso del siervo del centurión y del hijo del régulo), etc. Dijo de sí mismo que era el Hijo de Dios, igual al Padre en conocimiento y en poder, Dios como el Padre, y en confirmación de estas tremendas afirmaciones hacía sus milagros. Por lo cual, si no creyéramos que esos milagros fueron realizados por el mismo Cristo con su propia virtud, sino por Dios en atención a Cristo, habría que poner el siguiente dilema: o que las afirmaciones de Cristo sobre su divinidad son *falsas*, en cuyo caso es absolutamente inadmisible que Dios las autorizara con milagros, o que son *verdaderas*, en cuyo caso hemos de caer de rodillas ante la divinidad de Jesucristo».

[6] San Cirilo, *In Lc.* 6,10: MG 72,588.
[7] San Juan Crisóstomo, *In Mt.* homil.27: MG 57,345.
[8] San Agustín, *Ep. ad Volusianum* ep.137 c.4: ML 33,521. Cf. III 43,4 ad 1.

ARTICULO II

Las diversas especies de los milagros de Cristo

Después de haber estudiado los milagros de Cristo en general, veamos ahora sus diferentes especies. Santo Tomás establece una división exhaustiva al catalogarlos en cuatro grupos: sobre los espíritus, sobre los cuerpos celestes, sobre los hombres y sobre las criaturas irracionales. No es posible establecer una división más completa. Abarca, en su conjunto, todos los seres de la creación.

Vamos a examinar por separado cada uno de esos cuatro grupos.

1. Sobre los espíritus

266. El mundo de los espíritus se divide, como es sabido, en dos grandes reinos: el de los *ángeles buenos*, llamados simplemente *ángeles*, y el de los *ángeles malos*, llamados más bien *demonios*. Unos y otros testimoniaron la divinidad de Jesucristo, aunque de modo muy diverso.

El testimonio de los ángeles buenos se realizó de dos maneras:

a) Apareciéndose ante los hombres al servicio de Cristo. Tal ocurrió, por ejemplo, con el ángel de Nazaret (Lc 1,26), con los que anunciaron la natividad a los pastores de Belén (Lc 2,9-14), con los que avisaron a San José para salvar al niño (Mt 2,13-23) y los que intervinieron en la resurrección (Mt 28,2-7) y ascensión del Señor (Act 1,10-11).

b) Sirviéndole a El en sus necesidades. Por ejemplo, después de las tentaciones en el desierto (Mt 4,11) y en la agonía de Getsemaní (Lc 22,43).

[9] P. Vosté, O. P., *De mysteriis vitae Christi* (Roma 1940) p.249-50.

El testimonio de los demonios se produjo también de dos maneras:

a) Reconociéndole, muy a pesar suyo, como Mesías y verdadero Dios. He aquí algunos textos del Evangelio en los que los demonios hablan por boca de los posesos:

«¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Te conozco: tú eres *el Santo de Dios*» (Mc 1,24; Lc 4,34).

«¿Qué hay entre ti y nosotros, *Hijo de Dios?* ¿Has venido aquí a destiempo para atormentarnos? Había no lejos de allí una numerosa piara de cerdos paciendo, y *los demonios le rogaban diciendo:* Si has de echarnos, échanos a la piara de cerdos» (Mt 8,29-31).

«Los demonios salían también de muchos gritando y diciendo: *Tú eres el Hijo de Dios.* Pero El les reprendía y no les dejaba hablar, porque *conocían que era El el Mesías*» (Lc 4,41).

b) Obedeciéndole cuando les mandaba con imperio salir de los hombres: «Jesús le mandó: Cállate y sal de él. El espíritu inmundo, agitándole violentamente, dio un fuerte grito y salió de él» (Mc 1,25-26; Lc 4,35).

«Jesús les dijo (a los demonios): Id. Ellos salieron y se fueron a los cerdos, y toda la piara se lanzó por un precipicio al mar, muriendo en las aguas» (Mt 8,32).

«Le presentaron un hombre mudo endemoniado, y, arrojado el demonio, habló el mudo, y se maravillaron las turbas, diciendo: Jamás se vio tal en Israel» (Mt 9,32-33).

«E increpó al demonio, que salió, quedando curado el niño desde aquella hora» (Mt 17,18).

«Ya atardecido, le presentaron muchos endemoniados, y arrojaba con una palabra los espíritus» (Mt 8,16).

Estos son los hechos. Al explicar la conveniencia de los mismos, escribe Santo Tomás [1]:

«Los milagros realizados por Cristo fueron prueba y argumento de la fe que enseñaba. Ahora bien: Cristo debía con la potencia de su divinidad librar del poder de los demonios a los hombres que creyesen en El, según leemos en San Juan: «Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Io 12,31). Por esto fue conveniente que entre los milagros de Cristo se contara la expulsión de los demonios».

Es interesante la solución del Angélico a algunas dificultades que complementan y redondean su doctrina [2].

Dificultad. Cristo no permitía a los demonios publicar que El era el Cristo (cf. Lc 4,41). Luego hubiera sido mejor no hacer ningún milagro sobre ellos, para no darles ocasión de decirlo.

Respuesta. No hizo Cristo los milagros de expulsar a los demonios por el provecho de éstos, sino para utilidad de los hombres y a fin de que glorificaran a Dios. Por esto prohibió a los demonios hablar de lo que redundaba en alabanza del mismo Cristo. Y esto por tres motivos:

a) Para enseñarnos a no dejarnos instruir por el demonio, aunque diga alguna vez la verdad, por el gran peligro de que mezcle el error con la verdad, ya que, de suyo, el demonio «es mentiroso y padre de la mentira»,

[1] Cf. III 44,1.
[2] Cf. ibid., ad 3 et 4.

como dijo el mismo Cristo (Io 8,44). Como dice San Atanasio, «no es lícito dejarnos instruir por el diablo teniendo a mano las divinas Escrituras».

b) Porque, como dice San Crisóstomo, «no era decente que el misterio de Cristo fuera pregonado por lengua fétida».

c) Porque no convenía que se publicara antes de hora el misterio de su divinidad. Por lo cual, los mismos apóstoles recibieron la orden de no decir a nadie que El era el Mesías (Mt 16,20), no fuera que, pregonando su divinidad, se impidiera el misterio de la pasión. Porque, como dice San Pablo en su primera epístola a los Corintios, «si le hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8).

Dificultad. Los milagros de Cristo se ordenaban al bien y provecho de los hombres. Pero algunos de los que hizo arrojando a los demonios perjudicaron a algunos hombres en su salud—como cuando el demonio dejó medio muerto a uno de los posesos liberados por Cristo (cf. Mc 9,26)—, o en sus intereses materiales, como cuando se arrojaron al mar los dos mil cerdos de la piara (cf. Mc 5,13). Luego parece que hubiera sido mejor no hacer milagros relacionados con los demonios.

Respuesta. Cristo había venido a enseñar y hacer milagros para provecho y utilidad de los hombres, pero buscando sobre todo la salud de las almas. Y así permitió a los demonios expulsados causar a los hombres algún daño en el cuerpo o en la hacienda por el provecho del alma humana, a saber: para instrucción de los hombres. Por esto dice San Crisóstomo [3]:

«Cristo permitió a los demonios entrar en los cerdos no a persuasión de los mismos demonios, sino, primero, para instruir a los hombres sobre la magnitud del daño que les infieren los demonios; segundo, para que aprendiesen que ni contra los cerdos se atreven a hacer cosa alguna si no les es concedido; y tercero, para que vieran los mismos endemoniados que mucho peor que a los cerdos los hubieran tratado a ellos los demonios de no haber gozado, aun dentro de su desgracia, de particular providencia de Dios. Porque a nosotros nos aborrecen los demonios más que a los animales, como a cualquiera se le alcanza».

Por las mismas causas permitió que el otro poseso fuese maltratado por el demonio al salir de él, aunque al instante lo sacó también de aquella aflicción dejándole completamente curado (cf. Mc 9,27).

2. Sobre los cuerpos celestes

267. En el Evangelio se narran algunos prodigios relacionados con Cristo que afectan a los cuerpos celestes. Por ejemplo, la estrella que guió a los Magos hasta Belén para adorar al Niño (Mt 2,2-10); los cielos abiertos durante su bautismo y la aparición del Espíritu Santo en forma de paloma (Mt 3,16), y las tinieblas que rodearon el Calvario durante las tres horas que estuvo Cristo pendiente de la cruz (Mt 27,45).

Santo Tomás explica la conveniencia de estos milagros en la siguiente forma [4]:

[3] San Crisóstomo, *Super Mt.* homil.28: MG 57,354.
[4] Cf. III 44,2.

«Los milagros de Cristo debían ser tales que bastaran para probar su divinidad. Esta no se prueba tan claramente por las transmutaciones de los cuerpos inferiores, que pueden ser movidos por otras causas, como por la transformación del curso de los cuerpos celestes, que sólo Dios ha ordenado de una manera inmutable. Por esto dice Dionisio: «Es preciso reconocer que nunca puede cambiarse el movimiento y orden de los cielos, a no ser que el que hizo todas las cosas y las muda según su palabra tenga motivo para este cambio». Y por esto fue conveniente que Cristo hiciese también milagros cerca de los cuerpos celestes».

Nada nuevo hay que observar en torno a esta clase de milagros.

3. Sobre los hombres

268. La mayor parte de sus milagros los hizo Cristo en la persona de los hombres, ya sea curándoles sus enfermedades, ya devolviendo la vida a los muertos. He aquí la lista de los principales milagros pertenecientes a este grupo:

a) Resucitó tres muertos:

1. La hija de Jairo, recién muerta (Mt 9,18-25).
2. El hijo de la viuda de Naím cuando le llevaban a enterrar (Lc 7, 11-17).
3. Lázaro, cadáver putrefacto de cuatro días (Io 11,33-44).

b) Sanó toda clase de enfermedades:

1. El leproso (Mt 8,1-4).
2. Diez leprosos (Lc 17,12-19).
3. La fiebre de la suegra de Pedro (Mt 8,14-15).
4. El paralítico de la piscina probática (Io 5,1-15).
5. Otro paralítico a quien perdonó los pecados (Mt 9,1-7).
6. El hijo del régulo, a distancia del enfermo (Io 4,46-54).
7. El siervo del centurión, también a distancia (Mt 8,5-13).
8. El hombre de la mano seca (Mt 12,9-13).
9. La hemorroísa (Mt 9,20-22).
10. La mujer encorvada (Lc 13,10-13).
11. El ciego de Betsaida (Mc 8,22-26).
12. El ciego de nacimiento (Io 9,1).
13. Los dos ciegos de Jericó (Mt 20,29-34).
14. Otros dos ciegos (Mt 9,27-31).
15. El sordomudo (Mc 7,32-37).
16. El hidrópico (Lc 14,2-6).

Además de estos milagros, cuya descripción minuciosa nos ha conservado el Evangelio, hizo Jesucristo muchísimos otros, como dicen repetidas veces los evangelistas [5]. Y no sólo *externos* y comprobables por todos, sino también *internos*, cambiando las disposiciones íntimas de sus oyentes mal dispuestos (cf., v.gr., Io 7,45-47) o dejándoles admirados y sin respuesta (Mt 22,21-22) o incluso derribándolos por el suelo al conjuro taumatúrgico de su palabra (Io 18,6).

[5] Cf. Mt 8,16-17; Mc 1,29-34; Lc 4,38-41, etc.

Santo Tomás explica hermosamente la conveniencia de este tercer grupo de milagros realizados por Jesucristo en favor de los hombres [6]:

«Lo que se ordena a un fin debe guardar proporción con ese fin. Ahora bien: Cristo para esto vino al mundo y para esto enseñaba, para salvar a los hombres, según leemos en San Juan: «Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El» (Io 3,17). Por esto fue conveniente que, principalmente por la milagrosa curación de los hombres, se mostrase Salvador universal y espiritual de todos los hombres».

Muchos de estos milagros los hizo Cristo por modo imperativo, con una sola palabra *(quiero; sé limpio; levántate)* y, a veces, a distancia del beneficiado. Otras veces, en cambio, hacía alguna cosa más que la simple palabra (v.gr., tocarles, poner saliva, etc.) e incluso en alguna ocasión no curó a un ciego instantáneamente, sino por grados (cf. Mc 8,22-26). Explicando esta distinta manera de proceder, los Santos Padres han dicho cosas muy hermosas, a veces extrayendo con habilidad e ingenio enseñanzas místicas muy elevadas a propósito de cualquier detalle [7].

Santo Tomás opina que a los milagros corporales acompañaba *siempre* el perdón de los pecados a los beneficiados, aunque no siempre lo dijera externamente. Lo razona del siguiente modo [8]:

«Como hemos dicho, Cristo hacía los milagros con el poder divino, y «las obras de Dios son perfectas», según leemos en el Deuteronomio (32,4), y nada hay perfecto si no consigue su fin. Ahora bien: el fin de la curación exterior, realizada por Cristo, es la curación del alma. Por esto no convenía que Cristo curase a nadie en el cuerpo sin que le curase también el alma. Por lo cual, comentando San Agustín aquellas palabras de Cristo: «He curado *del todo* a un hombre en sábado» (Io 7,23), dice: «Porque le *curó* para que fuese sano en el cuerpo, y *creyó* para que fuese sano en su alma».

Expresamente le dijo al paralítico: *Tus pecados te son perdonados* (Mt 9,2), porque, como dice San Jerónimo, «con esto se nos da a entender que los pecados son la causa de la mayor parte de las enfermedades, y tal vez por esto se perdonan primero los pecados, para que, quitada la causa de la enfermedad, fuese restituida la salud». Por esto leemos en San Juan (a propósito del otro paralítico de la piscina): *No vuelvas a pecar, no te suceda algo peor* (Io 5,14). Sobre lo cual dice San Crisóstomo: «Por aquí se ve que la enfermedad provenía del pecado».

Sin embargo, según observa el mismo San Crisóstomo, «tanto como el alma es de mayor valor que el cuerpo, tanto el perdonar los pecados es más que salvar el cuerpo; mas, porque aquello no aparece al exterior, hace lo que es menos, pero que es manifiesto, para demostrar lo más, que no es manifiesto».

En cuanto a la aparente contradicción entre la prohibición que solía Cristo imponer a los favorecidos con sus milagros de no decir nada a nadie, y las palabras que dijo al endemoniado de Gerasa cuando le curó: «Vete a tu casa, a los tuyos, y anúnciales cuanto el

[6] Cf. III 44,3.
[7] Ibid., ad 2.
[8] Ibid., ad 3.

Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido misericordia de ti» (Mc 5,19), la resuelve Santo Tomás con las siguientes palabras [9]:

«El mismo San Crisóstomo, exponiendo las palabras: *Mirad que nadie lo sepa* (Mt 9,30), dice: «No es contrario lo que aquí dice con lo que ordena al otro: *Vete y anuncia la gloria de Dios.* Pues con esto nos enseña a prohibir que nos alaben los que quieren alabarnos por nosotros mismos. Pero, si se refiere a la gloria de Dios, no debemos prohibirlo, sino más bien instarles a que lo hagan».

4. Sobre las criaturas irracionales

269. El Evangelio nos refiere otra serie de milagros realizados por Jesucristo sobre las criaturas irracionales e incluso inanimadas, aunque siempre al servicio o en provecho del hombre. He aquí la lista de los principales:

1. La conversión del agua en vino en las bodas de Caná (Io 2,2-11).
2. La pesca milagrosa (Lc 5,1-11).
3. Otra pesca milagrosa después de la resurrección (Io 21,1.11).
4. La tempestad calmada (Mt 8,23-27).
5. Cristo camina sobre el mar (Mt 14,25-26).
6. Pedro anda sobre el mar por mandato de Cristo (Mt 14,29-33).
7. Primera multiplicación de los panes y peces (Mt 14,15-21).
8. Segunda multiplicación (Mt 15,32-38).
9. La higuera seca (Mt 21,18-22).
10. La moneda en la boca del pez (Mt 17,26).
11. El velo del templo, rasgado (Mt 27,51).
12. El terremoto del Calvario (Mt 27,52).

La conveniencia de este cuarto grupo de milagros es manifiesta: con ello demostró Cristo una vez más que tenía pleno dominio sobre toda la creación, como dueño y señor de toda ella. Le obedecen las criaturas irracionales e inanimadas (peces, pan, vientos, agua, árboles, etc.), en las que no cabe sugestión ni engaño alguno [10].

Santo Tomás advierte que la multiplicación de los panes y de los peces no se hizo por creación, sino por adición de una materia extraña convertida en pan [11].

ARTICULO III

La transfiguración de Jesucristo

270. Después de estudiar los milagros de Jesucristo en general y en sus diferentes grupos o especies, vamos a examinar en particular el milagro de la transfiguración del Señor, por su gran importancia doctrinal y porque fue el único milagro que Cristo realizó en su propia persona durante su vida mortal.

Recordemos, en primer lugar, la escena de la transfiguración.

[9] Ibid., ad 4.
[10] Cf. III 44,4.
[11] *Ibid.*, ad 4.

Hablan de ella los tres evangelistas sinópticos. He aquí el relato de San Mateo:

«Seis días después tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, su hermano, y los llevó aparte, a un monte alto, y se transfiguró ante ellos: brilló su rostro como el sol, y sus vestidos se volvieron blancos como la luz. Y se les aparecieron Moisés y Elías hablando con El.

Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: Señor, ¡qué bien estamos aquí! Si quieres, haré aquí tres tiendas, una para ti, una para Moisés y otra para Elías.

Aún estaba él hablando, cuando los cubrió una nube resplandeciente, y salió de la nube una voz que decía: «Este es mi Hijo amado, en quien tengo mi complacencia; escuchadle». Al oírla, los discípulos cayeron sobre su rostro, sobrecogidos de gran temor. Jesús se acercó, y, tocándoles, dijo: Levantaos, no temáis. Alzando ellos los ojos, no vieron a nadie, sino sólo a Jesús.

Al bajar del monte les mandó Jesús, diciendo: No deis a conocer a nadie esta visión hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos» (Mt 17,1-9).

Vamos a recoger ahora las principales enseñanzas teológicas. Expondremos la doctrina del Angélico Doctor en forma de breves conclusiones.

Conclusión 1.ª Fue muy conveniente que Cristo se transfigurase ante algunos de sus discípulos.

271. La razón histórica inmediata fue, sin duda, para levantar el ánimo decaído de sus principales discípulos, a quienes acababa de anunciar su próxima pasión y muerte (cf. Mt 16,21). Acababa también de decirles: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame» (Mt 16,24). Ante una perspectiva tan dura, es muy natural que experimentaran los discípulos cierto abatimiento y tristeza. Para levantarles el ánimo, Cristo les mostró, en la escena de la transfiguración, la gloria inmensa que les aguardaba si le permanecían fieles hasta la muerte. Escuchemos a Santo Tomás [1]:

«Cristo llegó con su pasión a conseguir la gloria, no sólo de su alma —que la tuvo desde el principio de su concepción—, sino también del cuerpo, según leemos en San Lucas: *Era preciso que Cristo padeciese todo esto para entrar en su gloria* (Lc 24,26). A ésta conduce también a cuantos siguen los pasos de su pasión, según leemos en los Hechos de los Apóstoles: *Por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el reino de los cielos* (Act 14,21). Pues por esto fue conveniente que Cristo se transfigurase, mostrando a sus discípulos la gloria de su claridad, a la que configurará los suyos, como dice San Pablo: *Reformará el cuerpo de nuestra vileza, conformándolo a su cuerpo glorioso* (Phil 3,21). Y por esto dice San Beda: «Piadosamente proveyó que, mediante la breve contemplación del gozo eterno, se animasen a tolerar las adversidades».

[1] Cf. III 45,1.

Conclusión 2.ª La claridad del cuerpo transfigurado de Cristo fue la claridad de la gloria en cuanto a su esencia, pero no en cuanto al modo de ser.

272. Como es sabido, el cuerpo glorioso de los bienaventurados estará adornado en el cielo con cuatro dotes o cualidades maravillosas: *claridad, agilidad, sutileza* e *impasibilidad* [2]. Preguntamos aquí si la claridad del cuerpo transfigurado de Cristo fue una de estas cuatro cualidades del cuerpo glorioso u otra distinta de ella.

Santo Tomás contesta con distinción. He aquí sus palabras [3]:

«La claridad que Cristo tomó en su transfiguración fue la claridad de la gloria en cuanto a su esencia, pero no en cuanto al modo de ser. Porque a claridad del cuerpo glorioso emana de la claridad del alma, y, de igual modo, la claridad del cuerpo transfigurado de Cristo emanó de su divinidad y de la gloria de su alma. Que la gloria del alma no redundase en el cuerpo ya desde el principio de la concepción de Cristo, tenía su razón en la economía divina, para que su cuerpo pasible realizase los misterios de la redención. Pero con esto no se quitó a Cristo el poder de derivar la gloria de su alma sobre su cuerpo.

Y esto fue lo que hizo, cuanto a la claridad, en su transfiguración, aunque de otro modo que en el cuerpo glorificado. Porque en el cuerpo glorificado redunda la claridad del alma como una *cualidad permanente* que afecta al cuerpo. De donde se sigue que el resplandor corporal no es milagroso en el cuerpo glorificado. Pero en la transfiguración redundó la claridad en el cuerpo de Cristo de su divinidad y de su alma, no como una cualidad inmanente y que afecta al mismo cuerpo, sino como una *pasión transeúnte*, a la manera que el aire es iluminado por el sol. Por lo cual, el resplandor que apareció en el cuerpo de Cristo fue *milagroso*, como el caminar sobre las olas del mar.

De manera que no se ha de decir, como Hugo de San Víctor, que tomó Cristo las dotes gloriosas: la *claridad*, en la transfiguración; la *agilidad*, caminando sobre el mar; la *sutileza*, saliendo del seno virginal; porque la dote significa una cualidad *inmanente* en el cuerpo glorioso. Sino que se debe decir que poseyó entonces *milagrosamente* lo que es propio y normal en los cuerpos gloriosos».

Santo Tomás añade que la claridad del cuerpo transfigurado de Cristo fue ciertamente la claridad de la gloria, pero no la propia del cuerpo glorioso, porque el cuerpo de Cristo no gozaba aún de la inmortalidad. Y como, por disposición divina, sucedía que no redundase continuamente en el cuerpo la gloria del alma, así también por divina disposición redundó en la transfiguración la dote de la claridad y no la de la impasibilidad [4].

Conclusión 3.ª Fue muy conveniente que fueran testigos de la transfiguración de Cristo Moisés, Elías y los tres apóstoles Pedro, Santiago y Juan.

273. Aparte del argumento de que así sucedió de hecho por divina elección, puede señalarse la conveniencia de que, siendo

[2] Cf. nuestra *Teología de la salvación* (BAC, 2.ª ed., Madrid 1959) n.372-99, donde hemos expuesto ampliamente esta doctrina.
[3] Cf. III 45,2.
[4] Ibid., ad 1.

Cristo el Redentor del mundo y el que conduce a la gloria a toda la humanidad anterior y posterior a El, convenía que estuviera representada toda la humanidad tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Por eso aparecieron, por la antigua alianza, Moisés y Elías, o sea, el gran legislador y uno de sus mayores profetas; y por la nueva alianza, los tres principales apóstoles que convivieron con Cristo, o sea, Pedro, Santiago y Juan [5].

Conclusión 4.ª Fue convenientísimo que se oyera la voz del Padre proclamando la filiación natural de Cristo.

274. La voz del Padre proclamando la divinidad de Jesucristo y su infinita complacencia sobre El se oyó—como refiere el Evangelio—en dos ocasiones: en el bautismo de Jesús y en su transfiguración. He aquí cómo lo razona Santo Tomás [6]:

«Nuestra filiación adoptiva, por la que nos asemejamos a la filiación natural de Cristo, se comienza en el bautismo y se consumará en la gloria. Por eso fue conveniente que en el bautismo de Cristo y en su transfiguración—en la que se nos mostró anticipadamente la claridad de la gloria—se manifestara la filiación natural de Cristo por el testimonio del Padre, pues sólo el Padre es plenamente consciente de aquella perfecta generación, junto con el Hijo y el Espíritu Santo».

[5] Cf. III 45,3.
[6] Cf. III 45,4.

SECCION III

Los misterios de la vida de Cristo en su salida al mundo

La tercera sección en que dividíamos los misterios de la vida de Cristo se refiere a los que tuvieron lugar en su salida del mundo, o sea, a los de su pasión y muerte en la cruz (cf. n.1). Abarca siete grandes cuestiones en la tercera parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, subdivididas en cuarenta y ocho artículos.

Nosotros vamos a recoger la doctrina fundamental en cuatro capítulos, dedicados, respectivamente, a la pasión, muerte, sepultura y descenso de Jesucristo a los infiernos.

CAPITULO I

La pasión de Jesucristo

Vamos a dividir este primer capítulo en cuatro artículos, dedicados a la pasión *en sí misma*, en sus *autores*, en sus ***diversas causalidades*** y en sus *efectos*.

ARTICULO I

La pasión de Cristo en sí misma

El Doctor Angélico dedica a este asunto una larga cuestión dividida en doce artículos. La doctrina que expone en la mayor parte de ellos es impresionante y sobrecogedora. Nosotros, como de costumbre, la recogeremos en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dada la actual economía de la divina gracia, fue necesario que Jesucristo padeciese para la liberación del género humano.

275. Consta expresa y reiteradamente en la Sagrada Escritura. He aquí algunos textos:

«A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así *es preciso* que sea levantado (en la cruz) el Hijo del hombre, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,14-15).

«*¿No era preciso* que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria? (Lc 24,26).

«Comenzó a enseñarles cómo *era preciso* que el Hijo del hombre padeciese mucho... y que fuese muerto y resucitase después de tres días» (Mc 8,31).

Para entender con qué clase de necesidad fue preciso que Cristo padeciese, hay que tener en cuenta que una cosa puede ser necesaria de varios modos:

1) Con necesidad intrínseca o por su propia naturaleza.

2) Con necesidad extrínseca.....
   - *a)* Por alguna coacción violenta.
   - *b)* Para obtener algún fin....
     - *a)* Que no se obtendría de otro modo.
     - *b)* Que no se obtendría tan perfectamente.

Esto supuesto, hay que decir lo siguiente [1]:

1.º Es evidente que, entendida del primer modo, o sea, con necesidad intrínseca o según la naturaleza misma de las cosas, no fue necesaria la pasión de Cristo, ni por parte de Dios—que hubiera podido perdonarnos gratuitamente—ni por parte de Cristo, cuyos actos eran todos de valor infinito y hubiera podido redimirnos con una simple sonrisa.

2.º Tampoco fue necesaria con necesidad de coacción extrínseca: ni por parte de Dios, que decretó libremente la pasión de Cristo; ni por parte de Cristo, que voluntariamente la aceptó.

3.º Pero fue necesaria por parte del fin, que con ningún otro medio se hubiera obtenido tan perfectamente. Y esto por un triple capítulo:

a) Por parte nuestra, que fuimos liberados por su pasión, según las citadas palabras de San Juan: «Es preciso que sea levantado (en la cruz) el Hijo del hombre, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,14-15).

b) Por parte de Cristo, que por la humildad de la pasión mereció la gloria de la exaltación, según se lee en San Lucas: «¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y así entrase en su gloria?» (Lc 24,26).

c) Por parte de Dios, cuyas determinaciones sobre la pasión de Cristo fueron profetizadas en la Sagrada Escritura y prefiguradas en las observancias del Antiguo Testamento, según las palabras del mismo Cristo: «Era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la ley de Moisés y en los profetas y en los salmos de mí... Porque estaba escrito que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos» (Lc 24,44-46).

Hay que notar que, aunque Dios hubiera podido perdonar al hombre sin exigirle ninguna reparación de justicia, sino únicamente el arrepentimiento de su pecado, la pasión de Cristo fue mucho más conveniente a su justicia e incluso a su misericordia. Escuchemos a Santo Tomás [2]:

«La liberación del hombre por la pasión de Cristo fue mucho más conveniente a la justicia y a la misericordia de Dios. A la justicia, porque mediante la pasión satisfizo por el pecado del género humano, y así fue el

[1] Cf. III 46,1.
[2] Ibid., ad 3.

hombre liberado por la justicia de Cristo. Convenía también a la misericordia, porque, no pudiendo el hombre satisfacer por sí mismo el pecado de toda la naturaleza humana, le dio Dios a su propio Hijo para que satisficiese, según dice San Pablo: «Todos son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre» (Rom 3,24-25). Y ésta fue mayor misericordia que si hubiera perdonado los pecados sin satisfacción alguna. Por esto dice el mismo San Pablo: «Dios, que es rico en misericordia, por la excesiva caridad con que nos amó, estando muertos por los pecados, nos dio vida en Cristo» (Eph 2,4-5).

Conclusión 2.ª Aunque, hablando en absoluto, Dios hubiera podido liberar al hombre de cualquier otro modo, en el plan de la presente economía fue necesario que lo hiciera mediante la pasión de Cristo.

276. «De dos maneras—escribe Santo Tomás [3]—puede decirse que una cosa es posible o imposible: en absoluto o hipotéticamente.

Hablando en absoluto, Dios pudo liberar al hombre de otro modo que por la pasión de Cristo, ya que «para Dios nada hay imposible», como leemos en San Lucas (Lc 1,37). Pero en la hipótesis de que Dios, con su presciencia y preordinación divinas, previera y decretara la pasión de Cristo —como efectivamente la previó y preordinó—, era imposible que dejara Cristo de padecer o que fuese liberado el hombre de otro modo, ya que la presciencia y preordinación de Dios son infalibles, y no puede engañarse la primera ni dejar de cumplirse la segunda».

Nótese que, si Dios hubiera querido perdonar al hombre por el simple arrepentimiento de su pecado sin exigirle reparación alguna, no hubiera cometido la menor injusticia. Escuchemos a Santo Tomás [4]:

«No puede perdonar la culpa o la pena, sin faltar a la justicia, el juez que debe castigar la culpa cometida contra otro hombre, o contra el Estado, o contra cualquier superior. Pero Dios no tiene superior a El y es el Bien común y supremo de todo el universo. Por eso, si perdona un pecado, cuya única razón de culpa es la ofensa cometida contra El, a nadie hace injuria; como el hombre que misericordiosamente perdona, sin exigir satisfacción, una ofensa cometida contra él, no comete injusticia. Por eso David, pidiendo misericordia, dice en el *Miserere:* «Contra ti solo pequé»; como si dijera: «Sin injusticia puedes perdonarme».

Conclusión 3.ª No hubo otro modo más conveniente de redimir al hombre caído en pecado que por la pasión de Cristo.

277. Santo Tomás lo prueba hermosamente en la siguiente forma [5]:

«Un medio es tanto más conveniente para obtener un fin cuanto mayor número de ventajas concurran en él de acuerdo con ese fin. Ahora bien: además de la liberación del pecado, que es el principal fin de la pasión de Cristo, concurren en ella otras muchas ventajas, a saber:

[3] III 46,2.
[4] Ibid., ad 3.
[5] III 46,3.

1.ª Por la pasión de Cristo conoce el hombre cuánto le ama Dios, y con esto se mueve a amarle, en lo cual consiste la perfección de la salud humana. Por esto dice San Pablo: «Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros» (Rom 5,8).

2.ª Por ella nos dio Cristo ejemplo de obediencia, humildad, constancia, justicia y demás virtudes manifestadas en la pasión, que son necesarias para la salud humana. Por esto dice San Pedro: «Cristo padeció por nosotros y nos dejó ejemplo para que sigamos sus pasos» (1 Petr 2,21).

3.ª Con su pasión, Cristo no sólo nos liberó del pecado, sino que nos mereció también la gracia justificante y la gloria de la bienaventuranza, como explicaremos más abajo.

4.ª Con la pasión de Cristo se impone al hombre mayor necesidad de conservarse inmune de pecado, según lo que dice el Apóstol: «Habéis sido comprados a gran precio; glorificad y llevad a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6,20).

5.ª Con ella se realza más la dignidad del hombre; porque así como un hombre fue engañado y vencido por el diablo, convenía que fuese otro hombre quien venciera al diablo; y así como un hombre mereció la muerte, así otro hombre, muriendo, venciese y superase a la muerte. Por eso dice San Pablo: «Gracias sean dadas a Dios, que nos dio la victoria por Cristo» (1 Cor 15,57).

En suma, fue más conveniente que fuésemos liberados por la pasión de Cristo que por la sola voluntad de Dios».

Conclusión 4.ª Fue convenientísimo que Cristo padeciera precisamente muerte de cruz.

278. Por muchos motivos—escribe Santo Tomás [6]—fue convenientísimo que Cristo padeciera muerte de cruz:

1.º Para darnos ejemplo de soberana fortaleza. Como dice San Agustín, «hay hombres que, aunque no temen la muerte, se espantan ante ciertos géneros de muerte. Pues para que ningún género de muerte infundiera temor a los hombres que viven virtuosamente, se les pone delante el ejemplo de la cruz de Cristo, que era el más horrendo y execrable modo de morir».

2.º Porque era el modo más conveniente de reparar el pecado del primer hombre, que consistió en arrancar el fruto del árbol prohibido. Por eso Cristo, fruto de vida, quiso que le clavaran al árbol de la cruz, como si restituyese lo que Adán había substraído.

3.º Para que así como Cristo había santificado la tierra caminando sobre ella, santificase también el aire al ser levantado sobre el árbol de la cruz (San Juan Crisóstomo).

4.º Porque, subiendo a lo alto de la cruz, nos preparó la subida al cielo (San Juan Crisóstomo). Por eso dijo el mismo Cristo: «Si yo fuese levantado de la tierra, todo lo atraeré a mí» (Io 12,32).

5.º Porque la figura de la cruz, desde su centro único, irradia a los cuatro extremos, como para significar que el que moría en ella beneficiaba con su sangre al mundo entero (San Gregorio Niseno).

6.º Porque la cruz simboliza muchas y excelentes virtudes a lo largo, ancho, alto y profundo de la misma. San Agustín ve simbolizada en la latitud del travesaño superior las buenas obras, porque en él se extienden las manos; en la longitud inferior, que se prolonga hasta la tierra, la perseverancia y longanimidad; en la altura sobre la cabeza del crucificado, la esperanza que mira al cielo; y en la parte inferior, que se hunde en la tierra, la

[6] Cf. III 46,4.

profundidad de la gracia gratuita. Por eso dice el mismo San Agustín: «El madero en que están fijos los miembros de Cristo paciente es también la cátedra del maestro que enseña».

7.º Porque el madero de la cruz responde a muchas figuras bíblicas, tales como el *arca de Noé*, hecha de madera, por la que se salvaron del diluvio los elegidos por Dios; la *vara de Moisés*, con la que dividió las aguas del mar Rojo para que pasaran los israelitas a pie enjuto, liberándoles del poder de Faraón; el *leño* que el mismo Moisés echó sobre las aguas amargas, volviéndolas dulces y sabrosas; la *vara de madera* con la que, golpeando la roca, hizo brotar el agua, que apaga la sed, como del corazón traspasado de Cristo brotó el agua que salta hasta la vida eterna; la *vara* con la que Moisés, extendiendo los brazos sobre ella, obtuvo la victoria sobre Amalec, como Cristo venció al demonio extendiendo sus brazos sobre el madero de la cruz; y el *arca de la alianza*, hecha de madera, que contenía el maná y la ley de Dios. Por todas estas cosas se llegó, finalmente, al madero de la cruz, en el que está nuestra vida y resurrección.

Conclusión 5.ª Cristo padeció en la cruz todo género de sufrimientos humanos.

279. Oigamos la impresionante descripción del Doctor Angélico [7]:

«Los sufrimientos humanos pueden considerarse de dos maneras: específica y genéricamente. Es evidente que Cristo no padeció todos los sufrimientos humanos *específicamente considerados*, puesto que algunos son incompatibles entre sí, como morir abrasado o ahogado.

Pero, si consideramos los diversos *géneros* de sufrimiento que pueden sobrevenirnos *desde fuera*—ya que los que provienen de un desorden interior, como la enfermedad, no podían afectar a Cristo, como ya vimos—, Cristo los padeció todos. Podemos verlo por un triple capítulo:

1.º POR PARTE DE LOS HOMBRES QUE LE HICIERON PADECER, pues padeció de los gentiles y de los judíos; de los hombres y de las mujeres, como se ve en las criadas que acusaron a Pedro; de los príncipes, de sus ministros y de la plebe, e incluso de los familiares y amigos, pues padeció de Judas, que le traicionó, y de Pedro, que le negó.

2.º POR PARTE DE AQUELLO EN QUE PADECIÓ, que fue en todo cuanto el hombre puede padecer. Pues padeció en sus amigos, que le abandonaron; en la fama, por las blasfemias proferidas contra El; en el honor y la gloria, por las burlas e injurias que le hicieron; en los bienes, pues fue despojado hasta de los vestidos; en el alma, por la tristeza, el tedio y el temor; en el cuerpo, por las heridas y los azotes.

3.º POR PARTE DE LOS MIEMBROS DE SU CUERPO SANTÍSIMO, ya que padeció en la cabeza, por la corona de punzantes espinas; en las manos y pies, por los clavos que los atravesaron; en el rostro, por las bofetadas y salivazos, y en todo el cuerpo, por los azotes. Padeció también en todos los sentidos del cuerpo: en el tacto, por los azotes y la crucifixión; en el gusto, por la hiel y vinagre; en el olfato, por la fetidez de los cadáveres existentes en aquel lugar, llamado *Calvario* (= lugar de las calaveras), donde fue crucificado; en el oído, por las voces de los que le blasfemaban y escarnecían; en la vista, viendo cómo lloraba la Madre y el discípulo amado».

[7] Cf. III 46,5.

Conclusión 6.ª Los dolores de Cristo en su pasión fueron los mayores que jamás ha sufrido nadie en esta vida.

280. Una insinuación de ello parece darla la misma Sagrada Escritura en aquellas palabras de Jeremías aplicables al futuro Mesías: *¡Oh vosotros los que por aquí pasáis! Considerad y ved si hay dolor semejante a mi dolor* (Thren 1,12).

Escuchemos el impresionante razonamiento de Santo Tomás [8]:

«Al tratar de los defectos de Cristo, dijimos que hubo en El verdadero dolor en su doble aspecto: dolor *sensible*, causado por un agente corporal, y dolor *interior*, que proviene de la aprehensión de algo nocivo y se llama tristeza. Uno y otro fueron en Cristo los más grandes entre los dolores de la presente vida, y esto por cuatro capítulos:

1.º POR LA MISMA CAUSA DE LOS DOLORES. La causa del dolor *sensible* es la lesión corporal, que fue tremenda en Cristo, tanto por la amplitud de la pasión como por el género del suplicio. La muerte de los crucificados era acerbísima, pues eran clavados en los miembros más sensibles por la abundancia de ramificaciones nerviosas, como son los pies y manos; y el mismo peso del cuerpo pendiente aumentaba continuamente el dolor. A esto hay que añadir la prolongación del tormento, pues el crucificado no acababa en un instante, como los que mueren degollados.

En cuanto al dolor *interior*, tuvo en Cristo una triple causa:

a) Todos los pecados del género humano, por cuya satisfacción padecía.

b) La caída y ruina de los judíos y de los otros que tomaron parte en su muerte, principalmente de los discípulos, que sufrían el escándalo en la pasión de Cristo.

c) La pérdida de la vida corporal, que naturalmente es horrible para la naturaleza humana.

2.º POR LA CAPACIDAD SENSITIVA DEL PACIENTE. Cristo estaba dotado de un cuerpo perfectísimamente complexionado, puesto que había sido formado milagrosamente por obra del Espíritu Santo, y las cosas hechas por milagro son más perfectas que las demás, como dice San Crisóstomo a propósito del vino en que fue convertida el agua en las bodas de Caná. Por esto poseyó una sensibilidad exquisita en el tacto, de cuya percepción se sigue el dolor.

También su alma, con sus facultades interiores perfectísimas, percibió eficacísimamente todas las causas de tristeza.

3.º POR LA PUREZA MISMA DEL DOLOR. Porque en los otros pacientes se mitiga la tristeza interior, y también el dolor exterior, con alguna consideración de la mente, en virtud de cierta derivación o redundancia de las facultades superiores sobre las inferiores; cosa que no tuvo lugar en la pasión de Cristo, que «permitió a cada una de sus potencias lo que le es propio», como dice San Juan Damasceno.

4.º POR LA VOLUNTARIEDAD CON QUE CRISTO PADECIÓ, mirando a liberar a los hombres del pecado. Por esto tomó tanta cantidad de dolor, que fuera proporcionada a la grandeza del fruto que de ahí se había de seguir.

Todas estas causas juntas prueban manifiestamente que el dolor de Cristo fue el mayor de todos los dolores que se pueden padecer en esta vida».

[8] Cf. III 46,6.

Es muy interesante la respuesta a una dificultad que se plantea y resuelve Santo Tomás. Hela aquí [9]:

DIFICULTAD. La pérdida de un bien mayor causa un dolor mayor. Pero el pecador, al pecar, pierde un bien mayor que el que perdió Cristo en la pasión, pues éste perdió únicamente su vida natural, mientras que el pecador pierde la vida sobrenatural del alma, que vale infinitamente más. Además, Cristo perdió la vida sabiendo que iba a resucitar al tercer día; luego parece que padeció menos que los que la pierden para permanecer en la muerte.

RESPUESTA. Cristo no se dolió solamente de la pérdida de su propia vida corporal, sino también de los pecados de todos los hombres; y este dolor excedió al que experimenta cualquiera de los contritos, porque procedía de mayor conocimiento y caridad—que aumentan el dolor de contrición—y porque se dolió de todos los pecados del mundo. Por eso dice Isaías: «Verdaderamente llevó sobre sí todos nuestros dolores» (Is 53,4).

Por otra parte, la vida corporal de Cristo fue de tanta dignidad, sobre todo por la divinidad, a la que estaba unida, que de su pérdida por una sola hora había motivo para dolerse más que de la pérdida de la vida de cualquier hombre para siempre. Sin embargo, Cristo expuso su vida, que le era sumamente amada, por el bien de la caridad.

Los dolores de Cristo fueron, por cualquier lado que se los mire, los mayores que jamás ha padecido nadie *en esta vida*. Con todo, no fueron mayores que los que padecen las almas del purgatorio y, sobre todo, los condenados del infierno. Lo dice expresamente Santo Tomás y da la razón de ello [10]:

«El dolor del alma separada que padece pertenece al estado de la futura condenación, el cual excede todo el mal de la vida presente, así como la gloria de los santos supera todo el bien de la presente vida. De manera que, cuando decimos que el dolor de Cristo es el más grande, no lo comparamos con el del alma separada».

Este argumento tiene pleno valor con relación a las almas de los condenados del infierno. Con relación a las almas del purgatorio hay que decir que sus penas no pertenecen al orden y plano puramente natural, sino al *sobrenatural* de la gracia y de la gloria, ya que disponen al alma para la visión beatífica, siendo como su condición previa y causando en el alma el grado de purificación indispensable para la misma. No cabe duda, pues, que entre las penas del purgatorio y las de esta vida tiene que repercutir de alguna manera la distancia infinita que hay entre el orden puramente natural y el orden sobrenatural de la gracia y de la gloria [11].

[9] Ibid., ad 4.
[10] Ibid., ad 3.
[11] Cf. nuestra *Teología de la salvación* (BAC, 2.ª ed., Madrid 1959) n.291, donde hemos explicado ampliamente todo esto.

Conclusión 7.ª Cristo padeció en toda la esencia del alma y en todas sus potencias: directamente en las potencias inferiores, e indirectamente en las superiores.

281. En el alma cabe distinguir dos cosas: su *esencia* misma y las *potencias* o facultades que de ella dimanan.

Las potencias, a su vez, pueden padecer de dos maneras: o por la demasiada intensidad del *objeto propio* que las afecta (v.gr., el exceso de luz molesta a los ojos), o por razón del *sujeto en que se fundan*, aunque no se trate de su objeto propio (como la vista sufre cuando el ojo es punzado o cuando se le quema, porque padece el sentido del tacto, sobre el que la vista se funda).

Teniendo esto en cuenta, hay que decir que Cristo padeció en toda su alma en cuanto a su *esencia*, puesto que toda ella estaba en el cuerpo y en cada una de sus partes, y padeciendo el cuerpo y a punto de separarse del alma, toda ella padecía.

En cuanto a las potencias, Cristo padeció directamente en las potencias *inferiores*, porque, teniendo por objeto las cosas temporales, existía en cada una de ellas algún motivo de dolor, como vimos en las conclusiones anteriores. Las potencias superiores, sobre todo la razón superior, no podían sufrir por parte de su *objeto propio*, que es Dios, porque no podía venir por aquí ningún dolor, sino delectación y gozo. Pero por parte del *sujeto en que se fundan*, que es la esencia del alma, Cristo padeció también indirectamente en ellas, porque el dolor, como hemos dicho, afecta a la esencia del alma a través del cuerpo que padece [12].

Conclusión 8.ª El alma de Cristo, durante su misma pasión, gozó de la visión beatífica sin interrupción alguna.

282. Hemos explicado esto en otro lugar de nuestra obra, adonde remitimos al lector (cf. n.104). La clave para vislumbrar un poco este misterio está en la distinción que acabamos de establecer en la conclusión anterior a base de la esencia del alma y sus potencias o facultades superiores e inferiores.

«El gozo de la fruición—escribe Santo Tomás a este propósito [13]— no es directamente contrario al dolor de la pasión porque no se refiere a lo mismo, y nada impide que dos cosas contrarias se hallen en un mismo sujeto bajo distinta razón. De esta suerte, el gozo de la fruición puede hallarse en la parte superior del alma por su acto propio, y el dolor de la pasión por razón del sujeto. El dolor de la pasión pertenece a la esencia del alma por parte del cuerpo, del que es forma, y el gozo de la fruición por parte de la potencia, de la que es sujeto».

Conclusión 9.ª Fueron muy oportunas las circunstancias de tiempo, edad, lugar y compañía con que Cristo sufrió su pasión.

283. Hay un argumento fundamental que engloba a todos los demás. La pasión de Cristo estaba sometida a su voluntad, y ésta se

[12] Cf. III 46,7.
[13] III 46,8 ad 1.

regía por la sabiduría divina, «que todo lo dispone convenientemente y con suavidad», como dice el libro de la Sabiduría (Sap 8,1).

Pero no es difícil tampoco señalar las conveniencias de cada una de esas circunstancias. Y así:

EL TIEMPO. Cristo padeció muy convenientemente la víspera de la Pascua judía, en la que se inmolaba el cordero pascual, símbolo del sacrificio redentor del Calvario. San Juan Bautista le había señalado como «Cordero de Dios que quita los pecados del mundo» (Io 1,29), y San Pablo dice que «Cristo es nuestra Pascua, que ha sido inmolada» (1 Cor 5,7) [14].

LA EDAD. Por tres razones—dice Santo Tomás [15]—quiso padecer Cristo en la edad juvenil:

a) Para mostrarnos más su amor, pues entregaba la vida por nosotros cuando se hallaba en la flor de su edad.

b) Porque no convenía que en El apareciese decaimiento alguno de la naturaleza, como tampoco enfermedad alguna, según ya vimos.

c) Para que, muriendo y resucitando en la edad juvenil, manifestase en sí mismo la futura condición de los resucitados. Por esto dice el Apóstol: «Hasta que alcancemos todos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo» (Eph 4,13).

EL LUGAR. Fue muy conveniente que padeciese en Jerusalén [16]:

a) Porque allí se habían ofrecido a Dios los sacrificios prefigurativos de la pasión de Cristo.

b) Porque geográficamente ocupa el centro del mundo [17], y la eficacia de la pasión de Cristo se había de extender a todo él.

c) Por la humildad de Cristo, que quiso nacer en el pequeño pueblo de Belén y padecer oprobios en la gran ciudad de Jerusalén.

d) Porque en ella residían los príncipes del pueblo, que fueron los principales responsables de su pasión y muerte.

ENTRE DOS LADRONES [18]. Estaba profetizado que el Mesías «sería en la muerte igualado a los malhechores, a pesar de no haber en él maldad..., y contado entre los pecadores» (Is 53,9-12). Según San Crisóstomo, esto lo hicieron los judíos «para hacerle participante de su infamia. Pero no lo consiguieron, pues de los ladrones nadie se acuerda, y la cruz de Cristo en todas partes es honrada. Los reyes deponen su corona para tomar la cruz; en las púrpuras, en las diademas, en las armas, en la mesa sagrada, en toda la tierra, resplandece la cruz».

Según San León, «dos ladrones, uno a la derecha y otro a la izquierda, son crucificados para que en la misma forma del patíbulo se mostrara aquella distinción entre todos los hombres que en el juicio se había de realizar». Y San Agustín dice: «La misma cruz, si bien se considera, fue el tribunal. Puesto en medio el juez, uno, que creyó, fue absuelto; otro, que insultó, fue condenado. Con esto significaba lo que ha de hacer de los vivos y de los muertos, colocando unos a la derecha y otros a la izquierda».

14 Cf. III 46,9.
15 III 46,9 ad 4.
16 Cf. III 46,10 ad 1.
17 Téngase en cuenta que Santo Tomás escribe en el siglo XIII, tres siglos antes del descubrimiento de América. Palestina ocupa, efectivamente, el centro geográfico entre Europa, Asia y Africa. *(N. del A.)*
18 Cf. III 46,11.

Conclusión 1.ª Cristo, Dios y hombre, padeció la pasión por razón de su humanidad, no de su divinidad, que es impasible.

284. Como ya dijimos al hablar de la llamada «comunicación de idiomas» en Cristo (cf. n.136-138), el sujeto de atribución de todos sus actos es la *persona divina del Verbo*, única persona que hay en Cristo. Pero esta única persona subsiste en *dos naturalezas* perfectamente distintas e inconfusas entre sí; por eso, algunas de las acciones de Cristo pertenecen a su persona por razón de la naturaleza divina, y otras por razón de la naturaleza humana. La pasión afecta a la persona de Cristo únicamente por razón de la naturaleza humana, pero no por razón de la naturaleza divina, que es absolutamente impasible. Y así puede decirse en verdad: «Dios padeció» o «Dios murió», por razón de la naturaleza humana, en la que subsistía el Verbo; pero no puede decirse: «La divinidad padeció» o «La divinidad murió», porque la divinidad es, de suyo, impasible e inmortal.

Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta doctrina [19]:

«Como dijimos en su lugar, la unión de la naturaleza humana y de la divina se hizo en la persona e hipóstasis y supuesto, permaneciendo, sin embargo, la distinción de las naturalezas, de manera que una misma sea la persona e hipóstasis de la naturaleza humana y de la divina, pero dejando a salvo las propiedades de una y otra naturaleza. Y por eso, como ya dijimos, se atribuye la pasión al supuesto de la naturaleza divina (o sea, al Verbo divino), no por razón de la naturaleza divina, que es impasible, sino por razón de la naturaleza humana. Por donde dice San Cirilo en su epístola sinodal: «Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne y en la carne fue crucificado, sea anatema».

Pertenece, pues, la pasión de Cristo al supuesto de la naturaleza divina (el Verbo de Dios) por razón de la naturaleza humana que había tomado, pero no por razón de la naturaleza divina, que es impasible».

ARTICULO II

LOS AUTORES DE LA PASIÓN DE CRISTO

Vamos a examinar ahora las causas eficientes de la pasión de Cristo, o sea, quiénes fueron los autores de la misma. Como veremos, fueron cuatro desde distintos puntos de vista: el mismo Cristo, su Padre celestial, los judíos y los gentiles.

Conclusión 1.ª Cristo sufrió su pasión y su muerte porque quiso voluntariamente sufrirlas.

285. «De dos maneras—escribe Santo Tomás [1]—puede ser uno causa de algún efecto: produciéndolo por sí mismo o no impidiendo que otros lo produzcan pudiéndolo impedir.

Del primer modo, es claro que dieron muerte a Cristo sus perseguidores, que fueron los que de hecho le mataron. Pero del segundo modo fue

19 III 46,12.
1 III 47,1.

el mismo Cristo la causa de su pasión y de su muerte, pues podía impedirlas y no lo hizo. Hubiera podido impedirlas haciendo que sus adversarios no quisiesen o no pudiesen matarlo, o también haciendo que su naturaleza humana no sufriera ningún daño, ya que, en virtud de la unión hipostática, tenía poder infinito para ello. Y porque no quiso impedir su muerte, pudiéndolo hacer, por eso se dice que entregó su alma o que murió voluntariamente».

A propósito de esta conclusión hay que notar lo siguiente:

1.º Las palabras de Cristo: «Nadie es capaz de arrebatarme mi vida» (Io 10,18) se entienden «contra mi voluntad». Solamente se «arrebata» aquello que se quita a uno sin que éste pueda impedirlo (ad 1).

2.º Para mostrar que la pasión inferida a Cristo por la violencia de los judíos no era capaz de quitarle la vida, quiso conservar en todo su vigor su naturaleza corporal hasta el último momento. Por eso pronunció su última palabra: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu», dando «una gran voz» (Lc 23,46), que hizo exclamar al centurión romano: «Verdaderamente éste era el Hijo de Dios» (Mc 15,39).

Y todavía hubo otra cosa admirable en la muerte de Cristo: el haber muerto más rápidamente que solían morir los crucificados, lo que admiró mucho a Pilato (Mc 15,44). Es porque murió cuando quiso, como dueño y señor de la vida y de la muerte (ad 2).

3.º La muerte de Cristo fue, a la vez, violenta y voluntaria. Violenta, por parte de los judíos que le mataron; voluntaria, por parte de El, que la aceptó porque quiso (ad 3).

Conclusión 2.ª Cristo murió por obediencia al mandato de su Padre celestial.

286. Ya hemos aludido a esta cuestión al hablar de la libertad de Jesucristo bajo el mandato del Padre (cf. n.148). Aquí vamos a recoger las razones de conveniencia que expone Santo Tomás [2]:

«Fue convenientísimo que Cristo padeciese por obediencia, y esto por tres razones principales:

a) Por contraste con la desobediencia de Adán. A este propósito dice San Pablo: «Como por la desobediencia de uno muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán hechos justos» (Rom 5,19).

b) Porque «la obediencia es mejor que el sacrificio» (1 Sam 15,22), pero el sacrificio realizado por obediencia es el colmo de la perfección.

c) Para obtener la victoria sobre la muerte y sobre el autor de la muerte. No puede el soldado obtener la victoria sino obedeciendo a su capitán. Cristo hombre alcanzó la victoria obedeciendo a Dios, según la sentencia divina: «El varón obediente cantará victorias» (Prov 21,28).

En cuanto a la manera de compaginar el mandato del Padre con la libertad de Jesucristo, recuérdese el argumento fundamental que expusimos en aquel otro lugar: juntamente con el mandato le dio el Padre a Jesucristo *la libre voluntad de padecer y morir* [3].

[2] Cf. III 47,2.

[3] Cf. III 47,2 ad 2; 3 c ad 1 et ad 2.

Conclusión 3.ª Dios Padre decretó la pasión de Cristo para salvarnos a nosotros y le entregó de hecho a sus enemigos.

287. Lo dice expresamente San Pablo en su epístola a los Romanos:

«El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?» (Rom 8,32).

Escuchemos el razonamiento teológico de Santo Tomás [4]:

«Según queda dicho, Cristo padeció voluntariamente por obedecer al Padre. De tres maneras le entregó su Padre a la pasión:

a) Decretando con su voluntad eterna la pasión de Cristo para la redención del género humano, según leemos en Isaías: «Puso el Señor en El las iniquidades de todos nosotros» (Is 53,6), y también: «Quiso el Señor quebrantarle con padecimientos» (Is 53,10).

b) Inspirándole la voluntad de padecer por nosotros e infundiéndole la caridad. Por eso añade Isaías a continuación: «Se ofreció porque quiso» (Is 53,7).

c) No protegiéndole contra la pasión y exponiéndole a los perseguidores. Por lo cual se lee en San Mateo que, pendiente de la cruz, dijo Cristo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mt 27,46), pues le entregó en manos de sus perseguidores, como expone San Agustín».

Al resolver las dificultades, el Doctor Angélico, como de costumbre, completa y redondea la doctrina. Las recogemos a continuación.

DIFICULTAD. Inicuo y cruel es entregar a la muerte a un inocente. Pero en Dios no cabe iniquidad ni crueldad alguna, como leemos en el Deuteronomio (32,4). Luego no se puede decir que el Padre entregó a Cristo a la muerte.

RESPUESTA. Entregar a un inocente a la pasión y a la muerte contra su voluntad es impío y cruel. Pero no fue así como obró Dios Padre, sino *inspirándole la voluntad de padecer por nosotros*. En esto se nos manifiesta, de una parte, la «severidad de Dios» (Rom 11,22), que no quiso perdonar el pecado sin la conveniente satisfacción, como dice San Pablo cuando escribe: «A su mismo Hijo no perdonó» (Rom 8,32); y, de otra parte, su inefable «bondad» (Rom 8,22) en proporcionarle al hombre quien satisficiese por él, ya que no podía hacerlo suficientemente por sí mismo, por grande que fuera la pena que padeciese. Por eso añade San Pablo: «Le entregó por todos nosotros» (ad 1).

DIFICULTAD. No parece posible que uno se entregue a sí mismo a la muerte y, además, sea entregado por otro. Pero Cristo «se entregó a sí mismo por nosotros», como dice San Pablo (Eph 5,2). Luego no parece que le haya entregado Dios Padre.

RESPUESTA. Cristo, en cuanto Dios, se entregó a sí mismo a la muerte con la misma voluntad y acción con que el Padre le entregó; pero, en cuan-

[4] III 47,3.

to hombre, se entregó a sí mismo con la voluntad inspirada por el Padre. De manera que no hay contrariedad en decir que el Padre entregó a Cristo y Cristo se entregó a sí mismo (ad 2).

DIFICULTAD. La Sagrada Escritura vitupera a Judas por haber entregado a Cristo a los judíos, y también a éstos por haberle entregado a Pilato, y a Pilato por haberle entregado otra vez a los judíos para que lo crucificaran. Luego no es posible que el Padre haya entregado a Cristo a la muerte, pues Dios no puede realizar ninguna acción vituperable.

RESPUESTA. La bondad o maldad de una acción puede ser juzgada de diverso modo, según las diversas causas de donde procede. Según esto, el Padre entregó al Hijo y el Hijo se entregó a sí mismo por caridad, y por eso son alabados. Judas, en cambio, lo entregó por codicia; los judíos, por envidia, y Pilato, por temor mundano de perder el favor del César; y por eso son justamente recriminados (ad 3).

Conclusión 4.ª Fue muy conveniente que Cristo padeciera de parte de los judíos y de los gentiles.

288. Lo anunció el mismo Cristo al acercarse con sus discípulos por última vez a Jerusalén:

«Subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte, y le entregarán a los gentiles para que le escarnezcan, le azoten y le crucifiquen, pero al tercer día resucitará» (Mt 20,18-19).

Escuchemos al Doctor Angélico dando la razón de esto [5]:

«En el mismo modo en que se realizó la pasión de Cristo estuvo figurado el efecto de la misma. Porque en primer lugar obtuvo su efecto salvador en los judíos, muchísimos de los cuales fueron bautizados, como consta por los Hechos de los Apóstoles (Act 2,41 y 4,4). Y después, por la predicación de los judíos se extendió el efecto de la pasión de Cristo a los gentiles. Por eso fue conveniente que Cristo comenzase a padecer de los judíos y que luego éstos le entregaran a los gentiles, para que por su manos consumaran la obra de la pasión».

Hay que notar, además, lo siguiente:

1.º Para demostrar la infinita caridad con que padecía, Cristo, puesto en la cruz, pidió perdón para sus perseguidores (Lc 23,34). Y por esto, para que el fruto de su petición alcanzase a los judíos y a los gentiles, quiso Cristo padecer de unos y de otros (ad 1).

2.º La pasión de Cristo fue la oblación a Dios de un sacrificio perfectísimo por parte de Cristo, que sufrió voluntariamente la muerte por caridad; pero por parte de los que le mataron no fue un sacrificio, sino un gravísimo pecado (ad 2).

[5] III 47,4.

Conclusión 5.ª Los que crucificaron a Cristo procedieron con cierta ignorancia; pero no les excusaba de su crimen, por ser una ignorancia culpable.

289. Que procedieron con cierta ignorancia, lo dice expresamente la Sagrada Escritura en varios lugares. Dice San Pablo:

«Si la hubieran conocido (la sabiduría de Dios), nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8).

Y San Pedro, hablando de los judíos:

«Ya sé que por ignorancia habéis hecho esto, como también vuestros príncipes» (Act 3,17).

Y el mismo Cristo, pendiente de la cruz, exclamó:

«Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen» (Lc 23,34).

Sin embargo, esta ignorancia no excusaba a los culpables de su crimen, pues era una ignorancia afectada. Escuchemos a Santo Tomás [6]:

«Hay que distinguir en los judíos los mayores y los menores.

Los mayores son los que se decían sus «príncipes», y éstos conocieron que Jesús era el Mesías anunciado por los profetas, puesto que todas las predicciones se cumplían en él; pero ignoraron el misterio de su divinidad, pues si lo hubieran conocido, «nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria», como dice San Pablo (1 Cor 2,8). Sin embargo, esta ignorancia no los excusaba de su crimen, pues era una ignorancia afectada. Veían las señales evidentes de su divinidad, mas, por odio o por envidia de Cristo, las pervertían y rehusaban dar fe a las palabras con que se declaraba Hijo de Dios. Por esto, el mismo Señor dice de ellos: «Si no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; mas ahora no tienen excusa de su pecado» (Io 15,22). Y luego añade: «Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado» (Io 15,24). Y así, bien se pueden considerar como dichas en la persona de ellos mismos las palabras de Job: «Dijeron a Dios: Apártate lejos de nosotros, no queremos saber de tus caminos» (Iob 21,14).

En cuanto a los menores, es decir, el pueblo, que ignoraba los misterios de la Sagrada Escritura, no alcanzaron un pleno conocimiento de que Cristo fuera el Mesías ni el Hijo de Dios, y aunque algunos de ellos creyeron en Cristo, la masa del pueblo no creyó. Y si alguna vez llegaron a sospechar que El era el Mesías por la multitud de milagros y por la eficacia de su doctrina, como consta por San Juan (Io 7,31-41), luego fueron engañados por sus príncipes para que no creyeran ser El el Mesías y el Hijo de Dios. Por esto, San Pedro les dijo: «Ya sé que por ignorancia habéis hecho esto, como también vuestros príncipes», porque habían sido engañados por éstos».

En la respuesta a una dificultad, advierte el Angélico que «la ignorancia afectada no excusa de pecado, antes más bien parece agravarlo, pues demuestra que el hombre se halla tan decidido a pecar, que no quiere salir de su ignorancia para no verse obligado a renunciar al pecado. Por eso pecaron los judíos, no sólo como autores de la crucifixión del Mesías-hombre, sino también de Dios» (ad 3).

[6] Cf. III 47,5.

Conclusión 6.ª El pecado de los que crucificaron a Cristo fue objetivamente el más horrendo que se ha cometido jamás; pero en la masa del pueblo estuvo disminuido por su ignorancia.

290. Oigamos de nuevo al Doctor Angélico [7]:

«Según queda dicho, los príncipes de los judíos conocieron que Jesús era el Mesías, y, si alguna ignorancia hubo en ellos, fue ignorancia afectada, que no les podía excusar de pecado. De manera que su pecado fue gravísimo, tanto por el género del pecado como por la malicia de la voluntad.

Cuanto a la masa del pueblo judío, cometió un gravísimo pecado, si se considera el género de pecado; pero estuvo disminuido por su ignorancia. Mucho más excusable todavía fue el pecado de los gentiles que le crucificaron, pues no tenían la ciencia de la Ley».

El hecho de que Cristo se entregara voluntariamente a la muerte, no disminuye en nada el pecado de los que le crucificaron. Porque Cristo quiso su pasión, como la quiso el Padre; pero no quiso la acción inicua de los judíos (ad 3).

ARTICULO III

LAS DIVERSAS VÍAS O CAUSALIDADES DE LA PASIÓN DE CRISTO

291. Este artículo es importantísimo en la teología cristológica. Vamos a estudiar en él las diversas causalidades de la pasión de Cristo, o sea, los distintos modos con que alcanza o consigue el fin a que se ordena. Los principales son cinco: el mérito, la satisfacción, el sacrificio, la redención y la eficiencia. O en otros términos: Cristo fue nuestro Salvador por vía de mérito, de satisfacción, de sacrificio, de redención y de eficiencia. O todavía de otra forma: Jesucristo, por su pasión y muerte, es la causa meritoria, satisfactoria, sacrificial, redentora y eficiente de nuestra salvación.

Vamos a examinar por separado cada una de estas causalidades de la pasión de Cristo.

1. Por vía de mérito

292. Ante todo, vamos a dar unas nociones sobre el mérito sobrenatural y sus diferentes clases y divisiones.

1. En general, se da el nombre de *mérito* al valor de una obra que la hace digna de recompensa. Es el derecho que una persona adquiere a que otra persona le premie o recompense el trabajo o servicio que le prestó. El mendigo pide humildemente la limosna a su generoso bienhechor sin derecho estricto a recibirla; el obrero, en cambio, tiene derecho a recibir el justo salario que ha *merecido* con su trabajo.

2. El mérito es una propiedad del acto humano deliberado y libre.

3. En el mérito entran siempre dos personas: el merecedor y el premiador. Y dos cosas: la obra meritoria y la recompensa a ella debida.

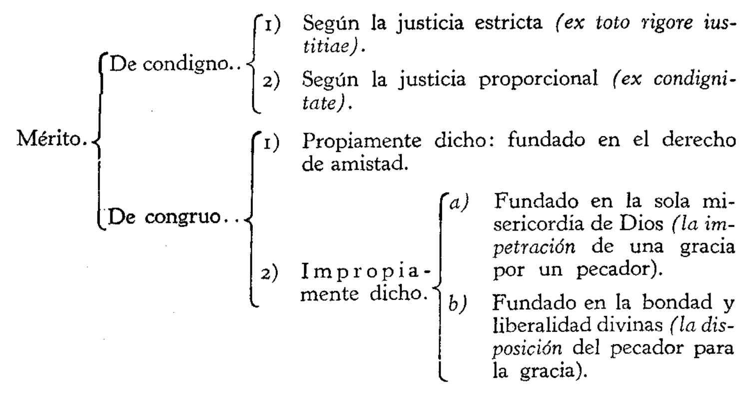
[7] III 47,6.

4. Hay dos clases de mérito: el de *condigno*, que se funda en razones de justicia, y el de *congruo*, que no se funda en razones de justicia ni tampoco en pura gratuidad, sino en cierta *conveniencia* por parte de la obra y en cierta *liberalidad* por parte del que recompensa [1]. Y así, v.gr., el obrero tiene estricto derecho *(de condigno)* al jornal que ha merecido con su trabajo, y la persona que nos ha hecho un favor se hace acreedora *(de congruo)* a nuestra recompensa agradecida.

a) El mérito de *condigno* se subdivide en mérito de *estricta justicia* («ex toto rigore iustitiae») y de *justicia proporcional* («ex condignitate»). El primero requiere una igualdad *perfecta y absoluta* entre el acto meritorio y la recompensa; por eso en el orden sobrenatural este mérito es propio y exclusivo de Jesucristo, ya que solamente en El se salva la distancia infinita entre Dios y el hombre. El segundo supone tan sólo igualdad *de proporción* entre el acto bueno y la recompensa; pero habiendo Dios prometido recompensar esos actos meritorios, esa recompensa es debida en justicia, no porque Dios pueda contraer obligaciones para con el hombre, sino porque se debe a sí mismo el cumplimiento de su palabra [2].

b) A su vez, el mérito de *congruo* se subdivide en de congruo *propiamente dicho*, que se funda en razones de amistad (v.gr., el derecho que da la amistad para obtener un favor de un amigo), y de congruo *impropiamente dicho*, que se funda únicamente en la misericordia de Dios (v.gr., una gracia impetrada por un pecador) o en su bondad y liberalidad divinas (v.gr., la disposición del pecador para recibir la gracia del arrepentimiento). En el mérito de congruo impropiamente dicho no se salva, en realidad, la razón de mérito verdadero, y en el de congruo propiamente dicho se salva tan sólo de manera remota e imperfecta.

Para que aparezcan con mayor claridad estas divisiones y subdivisiones vamos a recogerlas en el siguiente cuadro esquemático:



[1] Cf. *In II Sent.* dist.27 q.1 a.3 sol.
[2] Cf. I-II 114, 1 c. et ad 3.

5. El mérito sobrenatural requiere ciertas condiciones. Unas son exigidas por la acción misma que se dice meritoria; otras, por la persona que merece; otras, por la cosa merecida; y otras, finalmente, por parte del remunerador. Helas aquí, brevemente, en cuadro esquemático:

1) Por parte de la obra	*a)*	Acto *positivo* (no basta la simple omisión de un acto malo, a no ser por un acto positivo de repulsa).
	b)	Honesto (o sea, moralmente bueno).
	c)	Libre (sin la libertad falta el acto humano y voluntario).
	d)	Sobrenatural (procedente de la gracia y de la caridad).
2) Por parte del que merece	*a)*	Que sea viador, o sea, que viva todavía en este mundo (en el otro ya no se puede merecer).
	b)	Que esté en gracia de Dios (el pecado mortal destruye la raíz del mérito sobrenatural).
	c)	Que realice su acto en obsequio o servicio de Dios, pues de lo contrario nada podría esperar de El en recompensa (cf. I-II 21,3).
3) Por parte de la cosa merecida	*a)*	Que sea algo conducente a la vida eterna, pues en orden a ésta se da el mérito (I-II 114,10).
	b)	Que tenga razón de *término* o de efecto con respecto al acto meritorio, no de *principio* del mismo (ibid., a.9).
4) Por parte de Dios remunerador		Aceptación de la obra en orden al premio, por divina ordenación y promesa.

Estas condiciones se requieren para que haya verdadero mérito *de condigno*. Para el mérito *de congruo propiamente dicho* no se requiere la promesa u ordenación al premio por parte de Dios remunerador, y para el de *congruo impropiamente dicho* no es necesario el estado de gracia por parte del que merece.

Teniendo en cuenta todo esto, vamos a explicar ahora la existencia, objeto y naturaleza del mérito de Jesucristo con relación a nosotros.

a) Existencia del mérito de Jesucristo

293. La existencia del mérito de Jesucristo es una verdad de *fe* expresamente definida por la Iglesia y cuya razón teológica es muy fácil y sencilla. Veámoslo brevemente:

a) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento definió contra los protestantes que Jesucristo nos mereció la justificación (D 820), de cuyo mérito es El mismo la causa eficiente principal (D 799) y el sacramento del bautismo la causa instrumental (D 799) que nos aplica los frutos de su redención (D 790). Se trata, pues, de una verdad de fe.

b) La razón teológica. En Jesucristo-hombre se dieron todas las condiciones que requiere el mérito sobrenatural en su grado más perfecto, o sea, según todo el rigor de la justicia *(de condigno ex tote rigore iustitiae)*: estado de viador, gracia perfectísima, libertad omnímoda y ordenación divina de su mérito a todos nosotros, puesto que el fin próximo de la encarnación del Verbo es la redención del hombre. Luego Jesucristo pudo merecer y mereció de hecho sobrenaturalmente para sí y para nosotros.

b) Objeto del mérito de Jesucristo

Como acabamos de decir, Cristo mereció sobrenaturalmente para sí y para nosotros. Vamos a precisar el objeto de ambos méritos en otras tantas conclusiones.

Conclusión 1.ª Cristo-hombre no mereció para sí mismo la gracia, ni la ciencia, ni la visión beatífica, ni su propia divinidad; pero sí su *gloriosa resurrección*, su *admirable ascensión a los cielos*, la gloria del cuerpo, estar a la diestra del Padre, la exaltación de su nombre y el título de Rey universal y Juez supremo de vivos y muertos. (Doctrina cierta y común.)

294. La razón de no haber merecido la gracia, ni la ciencia, ni la visión beatífica es la excelencia soberana de Cristo-hombre en virtud de la unión hipostática con el Verbo de Dios. En virtud de ella, Cristo gozó de todas esas cosas *desde el primer instante* de su concepción en el seno de María, o sea, antes de haber realizado ningún acto por el cual pudiera merecerlas. Es mejor y más perfecto tener todas esas cosas *naturalmente* desde el principio que irlas adquiriendo después por vía de mérito. En cuanto a la divinidad, ya se comprende que está fuera en absoluto del alcance del mérito, incluso poseyendo la gracia santificante en toda su plenitud, como la poseía Cristo.

En cambio, la resurrección, la ascensión, la gloria del cuerpo, etc., que habían de venir al fin de la vida de Cristo, es más perfecto y glorioso alcanzarlas por *vía de mérito* que recibirlas por puro regalo gratuito. Por eso Cristo mereció propiamente todas esas cosas y no las anteriores [3].

He aquí los principales textos de la Sagrada Escritura que prueban el mérito de Jesucristo con relación a su suprema exaltación:

«Se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Phil 2,8-11).

«Y El les dijo: ¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y *así entrase en su gloria?*» (Lc 24,25-26).

[3] Cf. III 19,3.

«Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición» (Apoc 5,12).

Conclusión 2.ª Cristo-hombre mereció para todos los hombres procedentes de Adán absolutamente todas las gracias que han recibido o recibirán de Dios, sin excepción alguna. (Doctrina católica.)

295. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Citamos tan sólo algunos textos:

«Bendito sea Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que *en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual* en los cielos, por cuanto que *en El nos eligió* antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y *nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo,* conforme al beneplácito de su voluntad» (Eph 1,3-5).

«Como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo *llega a todos la justificación de la vida*» (Rom 5,18).

«En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (Act 4,12).

«Sin mí no podéis hacer nada» (Io 15,5).

Los textos podrían multiplicarse en abundancia [4].

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio de Trento definió el siguiente canon:

«Si alguno afirma que este pecado de Adán... se quita por otro remedio que *por el mérito del único mediador, Nuestro Señor Jesucristo,* el cual, *hecho para nosotros justicia, santificación y redención* (1 Cor 1,30), nos reconcilió con el Padre en su sangre..., sea anatema» (D 790).

Y, hablando de las diferentes causas de la justificación, enseña el mismo concilio de Trento:

«Las causas de esta justificación son: la *final,* la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la *eficiente,* Dios misericordioso, que gratuitamente «lava y santifica» (1 Cor 6,11)...; la *meritoria,* su Unigénito muy amado, Nuestro Señor Jesucristo, el cual... *nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre*» (D 799).

Ahora bien: el misterio de nuestra redención en Cristo incluye absolutamente todas las gracias sin excepción alguna: las dispositivas para la justificación, la justificación misma, todas las gracias habituales y actuales, la perseverancia final y la gloria eterna. Todo absolutamente nos lo mereció Cristo, sin que sea posible recibir alguna gracia de Dios independientemente de sus méritos.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. He aquí el sencillo razonamiento de Santo Tomás [5]:

[4] Cf. Rom 3,22-25; 1 Cor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,4-5; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; 1 Petr 1,18-19, etc.

[5] III 19,4; cf. 48,1.

«Como ya dijimos en su lugar correspondiente, Cristo poseyó la gracia no sólo como hombre particular, sino también como *cabeza* de toda la Iglesia, de suerte que todos están unidos a El como los miembros con su cabeza y forman junto con El una sola persona mística. A causa de esto, los méritos de Cristo se extienden a todos los demás hombres en cuanto que son miembros suyos, de igual suerte que en cualquier hombre la acción de la cabeza pertenece en cierto modo a todos sus miembros, pues todos participan de su actividad sensible».

Como se ve, la razón del mérito de Cristo con relación a nosotros reside en su gracia *capital,* que, como ya dijimos, está ordenada intrínsecamente a la santificación de todos los miembros de su Cuerpo místico, actuales o en potencia; esto es, a todos los hombres del mundo sin excepción, ya que todos fueron redimidos por la pasión de Cristo. Claro que así como el pecado de Adán no se transmite a los demás sino por vía de generación carnal, de igual forma los méritos de Cristo no se comunican a los demás hombres más que por vía de generación espiritual, que tiene lugar en el bautismo, por el cual nos incorporamos a Cristo, según las palabras de San Pablo: «Cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis revestido de Cristo» (Gal 3,27). Y esta misma generación en Cristo es una gracia otorgada al hombre; y, de esta suerte, debe concluirse que la salvación del hombre es obra de la gracia de Cristo [6].

c) Naturaleza del mérito de Jesucristo

296. No ha habido ningún teólogo que se haya atrevido a decir que el mérito de Jesucristo con relación a él y a nosotros fuera de mera congruidad. Todos afirman que se trata de un mérito de justicia *(de condigno).* Pero algunos, tales como Molina, Vázquez, Lugo y Billot, sostienen que no se trata de un mérito de rigurosa o estricta justicia *(ex toto rigore iustitiae),* por faltarle la perfecta alteridad entre el que merece y el premiador, ya que Jesucristo es, a la vez, Dios y hombre verdadero. Por eso niegan también que se trate de verdadera justicia conmutativa.

En contra de ellos, Santo Tomás, San Buenaventura, Suárez, Valencia y la gran mayoría de los teólogos de todas las escuelas afirman que se trata de un mérito de rigurosa y estricta justicia *(ex toto rigore iustitiae)* y, por lo mismo, de rigurosa y estricta justicia conmutativa.

La razón es clara. En Jesucristo se encuentran todas las condiciones esenciales para esa clase de mérito de rigurosa justicia. Porque:

a) Hay no sólo igualdad, sino superabundancia entre lo que da (su sangre divina) y lo que merece: su propia exaltación y la redención del mundo.

b) Merece por sus actos *propios,* puesto que la gracia le pertenecía propiamente en cuanto Dios y sus acciones todas eran propias del Verbo, única persona que hay en Cristo.

[6] Cf. III 19,4 ad 3.

c) El hecho de la distinción de las dos naturalezas en Cristo en la persona única del Verbo establece la suficiente *alteridad* entre el que merece (Cristo en cuanto *hombre)* y el que da la recompensa (Dios, o el mismo Cristo en cuanto Dios). Recuérdese que, como dice Santo Tomás, aunque la persona de Jesucristo es formalmente simple en sí misma, de algún modo es *compuesta*, después de la encarnación, en la misma razón de persona, por cuanto subsiste en dos naturalezas distintas, por razón diversa en cada una de ellas [7]. Esto basta para establecer una *alteridad* suficiente para el mérito de justicia estricta, sin que sea preciso la alteridad perfecta que existe entre dos personas distintas. Se trata de una alteridad *analógica*, no unívoca.

d) Se da, finalmente, la aceptación u ordenación divina de los actos de Jesucristo al premio, no sólo en el orden *individual*, sino también en el *social*, o sea, en orden al mundo entero, en virtud de su gracia *capital*, cuyos efectos se extienden y alcanzan a todos los hombres del mundo sin excepción, ya que todos ellos han sido redimidos por Cristo. Precisamente la razón por la que nosotros no podemos merecer *para los demás* con mérito de justicia es porque no poseemos otra gracia que la puramente *individual* (que se ordena a nuestra propia santificación), a diferencia de Jesucristo, que, además de su gracia individual, poseía la gracia *capital*, ordenada a toda la humanidad [8].

Luego el mérito de Jesucristo fue *de rigurosa y estricta justicia*, no sólo con relación a lo que mereció para sí mismo con su gracia individual, sino también a lo que mereció para todos nosotros con su gracia capital.

Las principales cualidades o características del mérito de Jesucristo son, pues, las siguientes:

a) UNIVERSAL: «El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino *por los de todo el mundo*» (1 Io 2,2).

b) SOBREABUNDANTE: «Donde abundó el pecado *sobreabundó la gracia*» (Rom 5,20).

c) INFINITO: En virtud de la unión hipostática, que confería a todos los actos de Cristo un valor infinito (cf. D 550-52).

d) DE RIGUROSA Y ESTRICTA JUSTICIA, por las razones que acabamos de exponer.

Advertencias. 1.ª Nótese que Dios no puede contraer obligaciones para con nadie, y de hecho no las contrae con nosotros ni con Cristo al premiar nuestros merecimientos o los suyos; pero se debe *a sí mismo* el cumplimiento de su propia palabra, en virtud de la cual ha prometido el premio y ha ordenado nuestras buenas obras a la consecución del mismo [9].

2.ª Cristo nos mereció la salud eterna desde el principio de su concepción y con cualquier acto de su vida santísima, ya que todos tenían un valor absolutamente infinito. Pero por especial disposición divina no

[7] Cf. III 2,4.
[8] Cf. III 19,3 ad 1 et ad 2.
[9] Cf. I-II 114,1 ad 3.

surtió sus efectos sobre nosotros hasta que de hecho murió por nosotros en la cruz [10]. Recuérdense las razones que hemos expuesto más arriba al estudiar de qué manera la pasión de Cristo fue el medio más conveniente de realizar la redención del mundo (cf. n.277).

2. Por vía de satisfacción

297. Para entender el sentido profundo de esta nueva causalidad o modalidad de la pasión de Cristo sobre nuestros pecados es conveniente tener en cuenta algunos prenotandos.

1.º LA CULPA Y LA PENA DEL PECADO. En el pecado hay que considerar dos cosas: la *culpa* u ofensa que se comete contra Dios y el *reato de pena* que lleva siempre consigo aquella ofensa. Con el pecado el hombre ultraja el honor de Dios, apartándose de El para seguir sus gustos y caprichos. En el derecho humano, al que quebranta la ley se le impone una pena: de muerte, de cárcel, de trabajos forzados, una multa, etc., para restablecer el orden conculcado. La justicia divina exige también una satisfacción para perdonarnos el pecado.

2.º CONCEPTO DE SATISFACCIÓN. Santo Tomás la define: La compensación de una injuria inferida según igualdad de justicia [1].

3.º ELEMENTOS QUE LA INTEGRAN. Son dos: uno *material*, que es cualquier *obra penosa* sufrida como pena del pecado, y otro *formal*, que consiste en la *aceptación voluntaria y por caridad* de esa obra penosa con la *intención de satisfacer* la ofensa inferida a Dios.

4.º CLASES DE SATISFACCIÓN. a) *Por razón de la forma* es triple: *reconciliativa*, *expiativa* y *formal*. La reconciliativa tiene por objeto reparar solamente la *culpa* u ofensa del pecado; la expiativa se refiere solamente a la satisfacción de la *pena* debida por la culpa, y la formal incluye ambas reparaciones: de la culpa y de la pena. Interesa esta distinción porque, según los protestantes, nuestra satisfacción tiene un sentido puramente *expiativo* de la pena, sin reparar o extirpar la culpa. En sentido católico, en cambio, la expiación es *formal*, o sea, expía y repara la culpa y la pena.

b) *Por razón de la persona que la ofrece* se divide en *personal* y *vicaria*, según la ofrezca la misma persona que infirió la ofensa u otra persona en representación de aquélla.

Teniendo en cuenta todo esto, podemos establecer la siguiente

Conclusión. La pasión de Cristo es causa satisfactoria, en sentido formal y vicario, de los pecados de todos los hombres; o sea, ofreció al Padre una reparación universal, sobreabundante, intrínseca y de rigurosa justicia por los pecados de todos los hombres. (Doctrina católica.)

298. Expliquemos ante todo los términos de la conclusión:

a) ES CAUSA SATISFACTORIA EN SENTIDO FORMAL, o sea, que reparó la culpa y satisfizo la pena del pecado, las dos cosas.

[10] Cf. III 48,1 ad 2 et ad 3.

[1] *In Sent.* 4, d.15 q.1 a.1 sol.1.

b) Vicaria, o sea, ofreciendo su vida, no por las propias culpas, que no tenía, sino por las de todos nosotros.

c) Universal, o sea, ofreciéndola por todos los hombres del mundo sin excepción, ya que todos ellos fueron redimidos por Cristo.

d) Sobreabundante, en virtud de la dignidad infinita de la persona de Cristo, que rebasó con mucho la magnitud de la ofensa hecha a Dios por todo el género humano.

e) Intrínseca, o sea, por su propio valor objetivo, y no por una simple aceptación extrínseca por parte de Dios.

f) De rigurosa justicia, como hemos explicado en la cuestión anterior relativa al mérito de Jesucristo.

Esto expuesto, he aquí las pruebas de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Consta clarísimamente en los vaticinios del profeta Isaías y en el Nuevo Testamento. Veamos tan sólo algunos textos:

«Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo salvador pesó sobre él, y en sus llagas hemos sido curados» (Is 53,5).

«Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres, y recibirá muchedumbres por botín; por haberse entregado a la muerte y haber sido contado entre los pecadores cuando llevaba sobre sí los pecados de todos e intercedía por los pecadores» (Is 53,12).

«El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (1 Io 2,2).

«A quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia» (Rom 3,25).

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento enseña expresamente que Jesucristo «nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y *satisfizo por nosotros a Dios Padre*» (D 799). Y también que, «al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, *que por ellos satisfizo* y de quien viene toda nuestra suficiencia» (D 904).

Esta misma doctrina ha sido enseñada siempre por el magisterio universal ordinario de la Iglesia [2].

c) La razón teológica. Escuchemos el hermoso razonamiento de Santo Tomás [3]:

«Propiamente hablando, satisface por la ofensa el que devuelve al ofendido algo que él ama tanto o más que el odio con que aborrece la ofensa. Ahora bien: Cristo, padeciendo por caridad y obediencia, ofreció a Dios un obsequio mucho mejor que el exigido para la compensación de todas las ofensas del género humano. Y esto por tres capítulos:

a) Por la grandeza de la caridad con que padeció su pasión.

[2] En nuestros días pueden verse, entre otros muchos, los testimonios siguientes: León XIII, *Iesu Christo Redemptore:* AAS 33,275; Pío XI, *Miserentissimus Redemptor:* AAS 20,169; Pío XII, *Mediator Dei:* AAS 39,528.

[3] III 48,2.

b) Por la dignidad de lo que entregó en satisfacción del pecado: su propia vida de Hombre-Dios.

c) Por la amplitud e intensidad del dolor que padeció.

De manera que la pasión de Cristo no sólo fue suficiente, sino *sobreabundante satisfacción* por todos los pecados del género humano, según las palabras de San Juan: «El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (1 Io 2,2)».

Al resolver las dificultades añade el Doctor Angélico observaciones muy interesantes, como vamos a ver.

Dificultad. Es el pecador quien debe satisfacer, pues es él quien cometió la ofensa, y es él quien debe arrepentirse y confesarse, no otro en su lugar.

Respuesta. La cabeza y los miembros constituyen como una sola persona mística, y por eso la satisfacción de Cristo pertenece a todos los fieles como miembros suyos. Cuando dos hombres están unidos por la caridad, y por ésta vienen a ser uno, pueden satisfacer el uno por el otro [4]. La satisfacción es un acto exterior, para cuya ejecución se puede uno valer de instrumentos, entre los cuales se cuentan los amigos. No ocurre lo mismo con el arrepentimiento y la confesión, que tienen que ser actos personales del propio penitente (ad 1).

Dificultad. A nadie se le puede ofrecer satisfacción infiriéndole una ofensa mayor. Pero la mayor ofensa que jamás se haya hecho a Dios fue, precisamente, la crucifixión de su divino Hijo. Luego parece que con ello no quedó satisfecha la deuda de nuestros pecados, sino que se aumentó muchísimo más aún.

Respuesta. Fue mucho mayor la caridad de Cristo paciente que la malicia de los que le crucificaron, y, por lo mismo, satisfizo Cristo a Dios mucho más con su pasión que le ofendieron con su muerte los que le crucificaron. La pasión de Cristo fue suficiente y sobreabundante satisfacción por el pecado que cometieron los mismos que le crucificaron (ad 2).

Dificultad. El alma, en la que está propiamente el pecado, es superior a la carne. Pero Cristo padeció «en la carne», como dice San Pedro (1 Petr 4,1). Luego no parece que pudiera satisfacer con ello nuestros pecados.

Respuesta. La dignidad de la carne de Cristo no se ha de medir por su propia naturaleza corporal, sino por la dignidad de la persona que la asumió, el Verbo divino, en virtud del cual pasó a ser carne de Dios y, por lo mismo, alcanzó una dignidad infinita (ad 3).

3. Por vía de sacrificio

299. La pasión de Cristo realizó la redención del mundo *por vía de sacrificio*. Vamos a precisar la noción y división del sacrificio antes de pasar a su demostración.

[4] No se confunda la *satisfacción de la pena*, que puede ser ofrecida por otra persona (cf. *Suppl.* 13,2), con el *mérito* de las buenas obras, que es personal e intransferible. Sólo Cristo, y María como corredentora, pudieron *merecer* para los demás por la ordenación social de la gracia *capital* de Cristo y *maternal* de María a todos los redimidos.

1. Noción de sacrificio. En sentido estricto, el sacrificio consiste en la *oblación externa de una cosa sensible, con cierta inmutación o destrucción de la misma, realizada por el sacerdote en honor de Dios para testimoniar su supremo dominio y nuestra completa sujeción a El.*

Esta definición recoge las cuatro causas del sacrificio:

a) *Material:* la cosa sensible que se destruye (v.gr., un cordero).
b) *Formal:* su inmolación o destrucción en honor de Dios.
c) *Eficiente:* el sacerdote o legítimo ministro.
d) *Final:* reconocimiento del supremo dominio de Dios y nuestra total sujeción a El.

2. División. He aquí, en cuadro sinóptico, las principales especies de sacrificio:

a) Por razón del fin..........	*Latréutico,* o de simple adoración a Dios. *Impetratorio,* para pedirle beneficios. *Satisfactorio,* en reparación de los pecados. *Eucarístico,* en acción de gracias por los beneficios.
b) Por razón del modo.......	*Cruento,* con efusión de sangre (los del Antiguo Testamento y el del Calvario). *Incruento,* sin derramamiento de sangre (la santa misa).
c) Por razón de la eficacia....	*Finita por parte del agente y de la obra:* los del Antiguo Testamento. *Infinita por parte de ambos:* el sacrificio del Calvario. *Infinita por parte de la obra y finita por parte del agente:* la santa misa.

Esto supuesto, vamos a exponer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. La pasión y muerte de Jesucristo en la cruz tienen razón de verdadero sacrificio en sentido estricto. (Doctrina católica.)

300. Lo negaron los socinianos, protestantes liberales y los racionalistas y modernistas en general, tales como Renán, Sabatier, Schmith, Harnack, Loisy, etc. Contra ellos, he aquí las pruebas de la doctrina católica:

a) La Sagrada Escritura. Ya en el Antiguo Testamento el profeta Isaías vaticinó el sacrificio de la cruz:

«Maltratado y afligido, no abrió la boca, como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores... Quiso quebrantarlo Yavé con padecimientos. Ofreciendo su vida *en sacrificio* por el pecado, tendrá prosperidad y vivirá largos días...» (Is 53,7 y 10).

San Pablo insiste repetidas veces en la oblación sacrificial de Cristo:

«Y ahora todos son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como *sacrificio de propiciación*» (Rom 3,24-25).

«Vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros *en oblación y sacrificio a Dios* de suave olor» (Eph 5,2).

«Porque Cristo, que es nuestra pascua (o sea, nuestro cordero pascual), ha sido inmolado» (1 Cor 5,7).

«Pero ahora una sola vez, en la plenitud de los siglos, se manifestó (Cristo) para destruir el pecado *por el sacrificio de sí mismo*» (Hebr 9,26).

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha enseñado siempre y en todas partes, con su magisterio universal ordinario, la doctrina de la conclusión. Y aunque no la ha definido expresa y directamente—por ser una verdad tan clara y fundamental—, la da por supuesta y la define indirectamente al definir otras cosas afines. Véanse, por ejemplo, los siguientes cánones del concilio de Trento relativos al santo sacrificio de la misa:

«Si alguno dijere que en el sacrificio de la misa no se ofrece a Dios un *verdadero y propio sacrificio*..., sea anatema» (D 948).

«Si alguno dijere que el sacrificio de la misa sólo es de alabanza y de acción de gracias, *o mera conmemoración del sacrificio cumplido en la cruz*..., sea anatema» (D 950).

«Si alguno dijere que por el sacrificio de la misa se infiere una blasfemia *al santísimo sacrificio de Cristo cumplido en la cruz,* o que éste sufre menoscabo por aquél, sea anatema» (D 951).

c) La razón teológica. En la pasión y muerte de Cristo se dieron en grado excelentísimo todas las condiciones que se requieren para un verdadero sacrificio en sentido estricto, a saber:

a) Materia del sacrificio: el cuerpo santísimo de Cristo inmolado en el madero de la cruz.

b) Objeto formal: la inmolación o destrucción del cuerpo de Cristo, voluntariamente aceptada por El a impulsos de su infinita caridad.

c) Sacerdote oferente: el mismo Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, ofreciéndose a la vez como Víctima.

d) Finalidad: devolverle a Dios el honor conculcado por el pecado, reconociendo su supremo dominio y nuestra completa sujeción a él.

Se cumplen, pues, en la pasión de Cristo todas las condiciones del verdadero sacrificio en grado superlativo. Para mayor abundamiento, escuchemos a Santo Tomás y a San Agustín exponiendo hermosamente esta doctrina:

«Propiamente hablando, se llama sacrificio una obra realizada en honor de Dios y a El debida para aplacarle. Ahora bien, Cristo se ofreció voluntariamente en su pasión por nosotros, y el hecho de haberla soportado voluntariamente con infinita caridad fue sumamente grato y acepto a Dios. De donde resulta claro que la pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio» [5].

«¿Qué cosa podían tomar los hombres más conveniente para ofrecerla por sí mismos que la carne humana? ¿Qué cosa más conveniente para ser

[5] III 48,3.

inmolada que la carne mortal? Y ¿qué cosa tan pura para limpiar los vicios de los hombres que la carne concebida en el seno virginal sin carnal concupiscencia? Y ¿qué cosa podía ser ofrecida y recibida tan gratamente que la carne de nuestro sacrificio, el cuerpo de nuestro sacerdote?»[6]

Como advierte Santo Tomás, aunque la pasión de Cristo fue un horrendo crimen por parte de los que le mataron, por parte de Cristo fue un sacrificio suavísimo de caridad. Por esto se dice que fue el mismo Cristo quien ofreció su propio sacrificio, no aquellos que le crucificaron[7].

Advertencias. 1.ª En sentido lato, el sacrificio de Jesucristo comenzó en el momento de la encarnación en el seno virginal de María (cf. Hebr 10,5-7), pero no se realizó propiamente y en sentido estricto hasta su real inmolación en la cruz.

2.ª *En el cielo continúa perpetuamente el sacerdocio de Jesucristo* (cf. Hebr 7,17), pero no su sacrificio redentor, que, por su infinita eficacia, se realizó «una sola vez, en la plenitud de los siglos» (Hebr 9,25), ya que «con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados» (Hebr 10,14). En el cielo ejerce Cristo su sacerdocio eterno intercediendo continuamente por nosotros ante el Padre (cf. Hebr 7,25), siendo nuestro abogado ante El (1 Io 2,1) y comunicándonos la virtud eterna de su sacrificio en la cruz por medio de la fe y de los sacramentos por El instituidos.

4. Por vía de redención

301. Otro matiz importantísimo de la salvación que Cristo nos trajo con su pasión y muerte fue haberla producido por vía de *redención*. Vamos a dar, antes de demostrarlo, unas nociones previas.

1. CONCEPTO DE REDENCIÓN. En sentido *etimológico*, la palabra *redimir* (del latín *re* y *emo* = comprar) significa *volver a comprar* una cosa que habíamos perdido, pagando el precio correspondiente a la nueva compra.

Aplicada a la redención del mundo, significa, propia y formalmente, la recuperación del hombre al estado de justicia y de salvación, sacándole del estado de injusticia y de condenación en que se había sumergido por el pecado mediante el pago del precio del rescate.

2. LAS SERVIDUMBRES DEL HOMBRE PECADOR. Por el pecado el hombre había quedado sometido a una serie de esclavitudes o servidumbres: *a)* a la esclavitud del pecado; *b)* a la pena del mismo; *c)* a la muerte; *d)* a la potestad del diablo, y *d)* a la ley mosaica. Jesucristo nos liberó de todas ellas produciendo nuestra salud por vía de redención.

Esto supuesto, vamos a exponer la doctrina católica en dos conclusiones.

[6] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* in IV, c.14: ML 42,901
[7] III 48,3 ad 3.

Conclusión 1.ª Jesucristo con su pasión y muerte causó nuestra salud por vía de redención. (Doctrina católica.)

302. Esta es la vía o modalidad más clara y terminantemente expuesta en la Sagrada Escritura y en el magisterio de la Iglesia.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay textos abundantes para probar la redención *en general* y de cada una de las esclavitudes *en particular*. Citamos tan sólo algunos textos:

1.º *De la redención en general:*

«El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y *dar su vida en redención de muchos*» (Mt 20,28).

«Se entregó a sí mismo *para redención de todos*» (1 Tim 2,6).

«Habéis sido *comprados a precio;* glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6,20).

«Se entregó por nosotros *para rescatarnos de toda iniquidad*» (Tit 2,14).

«Habéis sido rescatados de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres, no con plata y oro corruptible, sino con la sangre preciosa de Cristo, como de cordero sin defecto ni mancha» (1 Petr 1,18-19).

2.º *De las esclavitudes en particular:*

a) *Del pecado:* «En quien tenemos la *redención* por la virtud de su sangre, la *remisión de los pecados*» (Eph 1,7).

b) *De la pena del pecado:* «A quien ha puesto Dios como sacrificio de *propiciación* mediante la fe en su sangre» (Rom 3,25).

c) *De la muerte:* «Aniquiló la muerte y sacó a luz la vida y la incorrupción» (2 Tim 1,10).

d) *De la potestad del diablo:* «Y (Cristo), despojando a los príncipes y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz» (Col 2,15). «Para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo» (Hebr 2,14).

e) *De la ley mosaica:* «Cristo nos redimió de la maldición de la ley» (Gal 3,13). «Envió Dios a su Hijo... para redimir a los que estaban bajo la ley» (Gal 4,4-5).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha enseñado siempre y constantemente esta verdad fundamental de nuestra fe. He aquí algunas declaraciones del concilio de Trento:

«El Padre celestial, cuando llegó la plenitud dichosa de los tiempos, envió al mundo a su Hijo, Cristo Jesús..., tanto *para redimir* a los judíos, que estaban bajo la Ley, como para que las naciones que no seguían la justicia aprendieran la justicia y recibieran *todos* la adopción de hijos de Dios» (D 794).

«Jesucristo nos reconcilió con Dios en su sangre, hecho para nosotros justicia, santificación y redención» (D 790).

«La justificación del impío es obra de la gracia de Dios por *la redención* de Cristo Jesús» (D 798).

«Si alguno dijere que Cristo Jesús fue dado por Dios a los hombres únicamente *como redentor en quien confíen* y no también como legislador a quien obedezcan, sea anatema» (D 831).

c) La razón teológica. Escuchemos a Santo Tomás [8]:

«De dos maneras estaba el hombre sometido a servidumbre:

a) *Por la esclavitud del pecado*, pues, como dice Cristo por San Juan, «quien comete el pecado es esclavo del pecado» (Io 8,34). Y San Pedro dice: «Cada uno es siervo de aquel que le venció» (2 Petr 2,19). Pues, como el diablo venció al hombre induciéndole a pecar, quedó el hombre sometido a la servidumbre del diablo.

b) *Por el reato de la pena* con que el hombre queda obligado ante la divina justicia, lo cual supone cierta servidumbre, pues a ella pertenece el que uno sufra lo que no quiere, ya que es propio del hombre libre el disponer de sí mismo.

Pues como la pasión de Cristo fue satisfacción suficiente y sobreabundante por el pecado de todo el género humano y por el reato de pena a él debido, fue su pasión algo a modo de precio, por el cual quedamos libres de una y otra obligación... Cristo satisfizo por nosotros, no entregando dinero o cosa semejante, sino entregándose a sí mismo, que vale infinitamente más. De este modo se dice que la pasión de Cristo es nuestra *redención* o rescate».

Nótese que el hombre, al apartarse de Dios por el pecado, se hizo esclavo del diablo por razón de la *culpa*, pero quedó vinculado a la justicia de Dios por razón de la *pena* que corresponde a ese pecado. La redención de Cristo para liberar al hombre era exigida por la justicia de Dios, no por lo que toca al diablo, que ejercía injustamente su imperio sobre el hombre sin tener ningún derecho a ello. Por eso no se dice que Cristo haya ofrecido su sangre, que es el precio de nuestro rescate, al diablo, sino a Dios [9].

Conclusión 2.ª La redención del hombre fue realizada inmediatamente por Jesucristo, y en este sentido se dice que es propia de El. Pero remotamente y como a causa primera pertenece a toda la Trinidad Beatísima.

303. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta doctrina [10]:

«Dos cosas se requieren para la redención: el *acto de pagar* el rescate y el *precio* pagado por el mismo. Si uno entrega un precio que no es suyo, sino de otro, no puede llamarse redentor principal; este nombre corresponde más bien al verdadero dueño del precio.

Ahora bien, el precio de nuestra redención es la sangre de Cristo, es decir, su vida, que El mismo voluntariamente entregó por nosotros. Una y otra cosa pertenecen inmediatamente a Cristo en cuanto hombre; pero pertenecen también a toda la Trinidad como a causa primera y remota, porque de ella dependía la vida de Cristo—como primer autor de la misma—y porque ella fue quien inspiró a Cristo el deseo de padecer y morir por nosotros».

Nota sobre la corredención mariana

304. Las cuestiones mariológicas de mayor actualidad son, sin duda alguna, las relativas a la corredención y mediación universal

[8] III 48,4.
[9] Cf. ibid., ad 2 et ad 3.
[10] III 48,5.

de María. Hemos indicado brevemente en otro lugar los principios fundamentales de la mediación universal de María (cf. n.195). En cuanto a la corredención, se apoya principalmente en tres principios mariológicos fundamentales: su maternidad divina, su asociación a Cristo Redentor y su gracia maternal ordenada a todos nosotros. Combinando esos principios, aparece clara la intervención de María en el misterio de la redención, *compadeciendo* y *conmereciendo* con Cristo nuestro rescate con verdadero *mérito de condigno*, aunque no según todo el rigor de la justicia (que corresponde exclusivamente a Cristo), sino con mérito de cierta proporción *(ex condignitate)*.

La corredención mariana—lo mismo que su mediación universal—no han sido definidas todavía por la Iglesia. Pero son verdades completamente ciertas en teología, implícitamente contenidas en la divina revelación y, por lo mismo, *definibles* por la Iglesia cuando lo estime oportuno y conveniente.

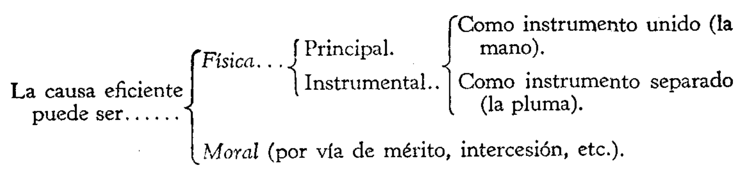
5. Por vía de eficiencia

305. Hasta aquí hemos visto que la pasión de Cristo fue causa de nuestra salud por vía de *mérito*, de *satisfacción*, de *sacrificio* y de *redención*. Cabe todavía preguntar si todo eso lo realizó Jesucristo por medio de su humanidad santísima y nos lo aplica a nosotros por vía de causalidad *eficiente* o tan sólo por vía de causalidad *moral*. Vamos a estudiarlo sentando, en primer lugar, algunas nociones previas.

1. Noción y división de causa. En general, se entiende por causa *aquello con cuya virtud se produce alguna cosa*. Se distinguen cuatro causas principales: material, formal, eficiente y final.

Nos interesa recordar aquí las principales divisiones de la causa eficiente. Puede ser *física* y *moral*, según produzca su efecto de una manera *física* (como el fuego quema físicamente) o *moral* (como la recomendación obtiene la gracia para el recomendado). La física se subdivide en *principal* e *instrumental*, según produzca el efecto como agente principal o tan sólo como instrumento (v.gr., el escritor es la causa principal de la carta que escribe instrumentalmente la pluma). A su vez, el instrumento puede ser *unido* (v.gr., la mano del escritor) o *separado* (v.gr., la pluma con que escribe).

Para mayor claridad recogemos estas divisiones en forma de esquema:



2. Redención objetiva y subjetiva. Recibe el nombre de redención *objetiva* el hecho mismo de la redención realizada por

Cristo, o sea, su pasión y muerte en la cruz. Redención *subjetiva* es la aplicación a nosotros de los frutos del sacrificio de la cruz.

3. La humanidad de Cristo es el instrumento unido a su divinidad. Las acciones todas de Cristo se atribuyen al Verbo de Dios, única persona que hay en El. Pero el Verbo—causa principal—utilizaba a su humanidad santísima como *instrumento unido* para realizar las operaciones *teándricas*, como hemos explicado en otro lugar (cf. n.153). Esta doctrina es importantísima en cristología.

Todo esto supuesto, establecemos la siguiente

Conclusión. Jesucristo es causa de nuestra redención objetiva y subjetiva por vía de causalidad eficiente física o principal en cuanto Verbo de Dios, e instrumental por parte de su humanidad santísima como instrumento unido a su divinidad. (Doctrina más probable y común.)

306. En otro lugar hemos explicado la causalidad física instrumental de la humanidad de Cristo al hablar del poder humano de Jesucristo (cf. n.116). Aquella doctrina es enteramente válida aplicada a la redención objetiva y subjetiva. Nos limitamos a recoger aquí el sencillo razonamiento de Santo Tomás en este lugar [11]:

«La causa eficiente es de dos maneras: principal e instrumental. La causa principal de nuestra salud es Dios. Pero como la humanidad de Cristo es instrumento de la divinidad, según dijimos en su lugar, síguese que todas las acciones y padecimientos de Cristo obran *instrumentalmente* la salud humana en virtud de la divinidad. Y según esto, la pasión de Cristo causa eficientemente nuestra salud».

Al resolver una objeción, recoge el Doctor Angélico las cinco modalidades o diferentes aspectos con que la pasión de Cristo produce nuestra salud, asignando a cada una su matiz peculiar o propio. He aquí sus palabras [12]:

«La pasión de Cristo, por relación a su divinidad, obra por vía de *eficiencia;* por relación a su voluntad humana, por vía de *mérito*, y por relación a su carne que sufre, por vía de *satisfacción* de la pena debida por nuestros pecados; por vía de *redención*, librándonos de la culpa, y por *vía de sacrificio*, reconciliándonos con Dios».

Para mayor claridad recogemos esta doctrina en forma esquemática:

[11] III 48,6.
[12] Ibid., ad 3.

La pasión y muerte de Cristo produjo nuestra salud..........

- 1) Por orden a Dios: por vía de eficiencia.....
  - *Principal:* como Verbo.
  - *Instrumental:* como hombre.
- 2) Por la voluntad con que padeció: *por vía de mérito.*
- 3) Por parte de los sufrimientos padecidos.
  - *a)* Inmolando su vida para reconciliarnos con Dios: *por vía de sacrificio.*
  - *b)* Para redimirnos de la culpa: *por vía de redención.*
  - *c)* Para librarnos de la pena: *por vía de satisfacción.*

ARTICULO IV

Efectos de la pasión de Cristo

307. Estudiadas las diversas *causalidades* de la pasión de Cristo, vamos a examinar ahora sus principales *efectos*. Como se ve, esta cuestión está íntimamente relacionada con la anterior.

Santo Tomás expone seis efectos de la pasión de Cristo. Los cinco primeros afectan a los redimidos, y el último al mismo Cristo. Son los siguientes:

1. Liberación del pecado.
2. Del poder del diablo.
3. De la pena del pecado.
4. Reconciliación con Dios.
5. Apertura de las puertas del cielo.
6. Exaltación del propio Cristo.

Vamos a estudiarlos separadamente uno por uno.

1. Liberación del pecado

308. Leemos en el Apocalipsis de San Juan: «Nos amó y nos limpió de los pecados con su sangre» (Apoc 1,5).

Como explica Santo Tomás [1], la pasión de Cristo es la causa propia de la remisión de los pecados por tres capítulos:

a) Porque excita en nosotros la caridad para con Dios al contemplar el amor inmenso con que Cristo nos amó, pues quiso morir por nosotros precisamente cuando éramos aún enemigos suyos (cf. Rom 5,8-10). Pero la caridad nos obtiene el perdón de los pecados, según leemos en San Lucas: «Le son perdonados sus muchos pecados porque amó mucho» (Lc 7,47).

b) Por vía de redención. Siendo El nuestra cabeza, con la pasión sufrida por caridad y obediencia nos libró, como miembros suyos, de los pecados pagando el precio de nuestro rescate; como

[1] III 49,1.

si un hombre, mediante una obra meritoria realizada con las manos, se redimiese de un pecado que había cometido con los pies. Porque así como el cuerpo natural es uno, no obstante constar de diversidad de miembros, así toda la Iglesia, que es el Cuerpo místico de Cristo, se considera como una sola persona con su divina Cabeza.

c) POR VÍA DE EFICIENCIA, en cuanto la carne de Cristo, en la que sufrió su pasión, es *instrumento* de la divinidad; de donde proviene que los padecimientos y las acciones de Cristo producen por la virtud divina la expulsión del pecado.

A esta doctrina pueden oponerse algunas dificultades, cuya solución la confirmará todavía más.

DIFICULTAD. Nadie puede limpiar de un pecado aún no cometido. Pero después de la pasión de Cristo se siguen cometiendo muchísimos pecados. Luego parece claro que no nos ha liberado de todos los pecados.

RESPUESTA. Con su pasión nos liberó Cristo de nuestros pecados *causalmente*, o sea, instituyendo la causa de nuestra liberación en virtud de la cual pudieran ser perdonados los pecados en cualquier tiempo pasado, presente o futuro que sean cometidos; como si un médico preparara una medicina con la cual pudiera curarse cualquier enfermedad, aun en el futuro (ad 3).

DIFICULTAD. Puesta la causa suficiente, ninguna otra cosa se requiere para que se produzca un efecto. Mas para la remisión de los pecados se requieren otras cosas, tales como el bautismo o la penitencia. Luego parece que la pasión de Cristo no es causa suficiente para la remisión de los pecados.

RESPUESTA. La pasión de Cristo fue, como ya vimos, la causa *universal* de la remisión de los pecados de todo el mundo; pero su aplicación *particular* a cada pecador se hace por el bautismo, la penitencia y los otros sacramentos, que tienen el poder de santificarnos en virtud de la pasión de Cristo (ad 4).

DIFICULTAD. Leemos en los Proverbios: «La caridad cubre todos los pecados» (Prov 10,12). Y también: «Por la misericordia y la fe se limpian los pecados» (Prov 15,27). Pero hay otras muchas cosas—además de la pasión de Cristo—que creemos por la fe y excitan nuestra caridad. Luego no es la pasión la causa propia de la remisión de los pecados.

RESPUESTA. También por la fe se nos aplica la pasión de Cristo para percibir sus frutos, como dice San Pablo a los Romanos: «Dios ha puesto a Cristo como sacrificio propiciatorio mediante la fe en su sangre» (Rom 3,25). Pero la fe por la que se limpian los pecados no es la fe informe, que puede coexistir con el pecado, sino la fe informada por la caridad (Gal 5,6), para que de esta suerte se nos aplique la pasión de Cristo no sólo en el entendimiento, sino también en el afecto. Y por esta vía se perdonan los pecados en virtud de la pasión de Cristo (ad 5).

2. Liberación del poder del diablo

309. Al acercarse su pasión dijo el Señor a sus discípulos: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, si fuese levantado de la tierra, todo lo atraeré a mí» (Io 12,31-32).

Escuchemos la hermosa exposición de Santo Tomás [2]:

«Acerca del poder que el diablo ejercía sobre los hombres antes de la pasión de Cristo hay que considerar tres cosas:

a) *Por parte del hombre*, que con su pecado mereció ser entregado en poder del diablo, que con la tentación le había superado. Y en este sentido la pasión de Cristo liberó al hombre del poder del diablo causando la remisión de su pecado.

b) *Por parte de Dios*, a quien ofendió el hombre pecando, y que, en justicia, fue abandonado por Dios al poder del diablo. La pasión de Cristo nos liberó de esta esclavitud reconciliándonos con Dios, como veremos más abajo.

c) *Por parte del diablo*, que con su perversísima voluntad impedía al hombre la consecución de su salud. Y en este sentido nos liberó Cristo del demonio triunfando de él con su pasión. Como dice San Agustín, era justo que quedaran libres los deudores que el demonio retenía, en virtud de la fe en Aquel a quien, sin ninguna deuda, había dado muerte maquinando contra El».

Para completar la doctrina hay que añadir las siguientes observaciones [3]:

1.ª El demonio no tenía antes de la pasión de Cristo poder alguno para dañar a los hombres sin la permisión divina, como aparece claro en el libro de Job (cf. Iob 1,12; 2,6). Pero Dios se lo permitía con justicia en castigo de haberle prestado asentimiento a la tentación con que les incitó al pecado.

2.ª También ahora puede el diablo, permitiéndolo Dios, tentar a los hombres en el alma y vejarlos en el cuerpo; pero tienen preparado el remedio en la pasión de Cristo, con la cual se pueden defender de las impugnaciones del diablo para no ser arrastrados al abismo de la condenación eterna.

Los que antes de la pasión resistían al diablo por la fe en esta futura pasión podían también obtener la victoria sobre él; pero no podían evitar el descenso provisional a los infiernos, de lo que nos liberó Cristo con su pasión.

3.ª Permite Dios al diablo engañar a los hombres en ciertas personas, lugares y tiempos, según las razones ocultas de los juicios divinos. Pero siempre tienen los hombres preparado por la pasión de Cristo el remedio con que se defiendan de la maldad del diablo aun en la época del anticristo. Si algunos descuidan valerse de este remedio, esto no dice nada contra la eficacia de la pasión de Cristo.

[2] III 49,2.
[3] Ibid ad 1, ad 2 et ad 3.

3. Liberación de la pena del pecado

310. El profeta Isaías había anunciado de Cristo: «El fue, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores» (Is 53,4) con el fin de liberarnos de la pena de nuestros pecados.

«De dos maneras—escribe Santo Tomás [4]—fuimos liberados por la pasión de Cristo del reato de la pena: *directamente*, en cuanto que fue suficiente y sobreabundante satisfacción por los pecados del mundo entero, y, ofrecida la satisfacción, desaparece la pena; e *indirectamente*, en cuanto que la pasión de Cristo es causa de la remisión del pecado, en el que se funda el reato de la pena».

Nótese lo siguiente [5]:

1.° La pasión de Cristo produce su efecto satisfactorio de la pena del pecado en aquellos a quienes se aplica por la fe, la caridad y los sacramentos. Por eso los condenados del infierno, que no se unen a la pasión de Cristo por ninguno de esos capítulos, no perciben el fruto de la misma.

2.° Para conseguir el efecto de la pasión de Cristo es preciso que nos configuremos con El. Esto se logra sacramentalmente por el bautismo, según las palabras de San Pablo: «Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte» (Rom 6,4). Por eso a los bautizados ninguna pena satisfactoria se impone, pues por la satisfacción de Cristo quedan totalmente liberados. Mas porque «Cristo murió una sola vez por nuestros pecados», como dice San Pedro (1 Petr 3,18), por eso no puede el hombre configurarse segunda vez con la muerte de Cristo recibiendo de nuevo el bautismo. Esta es la razón por la cual los que después del bautismo se hacen reos de nuevos pecados necesitan configurarse con Cristo paciente mediante alguna penalidad o pasión que deben soportar. La cual, sin embargo, es mucho menor de lo que exigiría el pecado, por la cooperación de la satisfacción de Cristo.

3.° La pasión de Cristo no nos liberó de la muerte corporal —que es pena del pecado—, porque es preciso que los miembros de Cristo se configuren con su divina Cabeza. Y así como Cristo tuvo primero la gracia en el alma junto con la pasibilidad del cuerpo, y por la pasión y muerte alcanzó la gloria de la inmortalidad, así también nosotros, que somos sus miembros, hemos de configurarnos primeramente con los padecimientos y la muerte de Cristo, como dice San Pablo, a fin de alcanzar con El la gloria de la resurrección (Phil 3,10-11; Rom 8,17).

[4] III 49,3.
[5] Ibid., ad 1, ad 2 et ad 3.

4. Reconciliación con Dios

311. El apóstol San Pablo dice que «fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» (Rom 5,10).

«De dos maneras—dice Santo Tomás [6]—la pasión de Cristo fue causa de nuestra reconciliación con Dios: destruyendo el pecado, que nos enemistaba con El, y ofreciendo un sacrificio aceptísimo a Dios con la inmolación de sí mismo. Así como el hombre ofendido se aplaca fácilmente en atención a un obsequio grato que le hace el ofensor, así el padecimiento voluntario de Cristo fue un obsequio tan grato a Dios que, en atención a este bien que Dios halló en una naturaleza humana, se aplacó de todas las ofensas del género humano por lo que respecta a aquellos que del modo que hemos dicho se unen a Cristo paciente.

No importa que fueran también hombres los causantes de la pasión de Cristo, cometiendo con ello un gravísimo pecado y excitando la indignación divina. Porque la caridad de Cristo paciente fue mucho mayor que la iniquidad de los que le dieron muerte, y así la pasión de Cristo tuvo más poder para reconciliar con Dios a todo el género humano que la maldad de los judíos para provocar su ira» [7].

5. Apertura de las puertas del cielo

312. San Pablo escribe en su epístola a los Hebreos: «En virtud de la sangre de Cristo tenemos firme confianza de entrar en el santuario que El nos abrió» (Hebr 10,19), esto es, en el cielo, cuyas puertas estaban cerradas por el pecado de origen y por los pecados personales de cada uno. Pero Cristo, en virtud de su pasión, nos liberó no sólo del pecado común a toda la naturaleza humana, sino también de nuestros pecados personales, con tal que nos incorporemos a El por el bautismo o la penitencia [8].

Los patriarcas y los justos del Antiguo Testamento, viviendo santamente, merecieron la entrada en el cielo por la fe en la futura pasión de Cristo (cf. Hebr 11,33), por la cual cada uno se purificó del pecado en lo que tocaba a la propia persona. Pero ni la fe ni la justicia de ninguno era suficiente para remover el obstáculo proveniente del reato de toda la naturaleza humana caída por el pecado de Adán. Este obstáculo fue quitado únicamente por la pasión de Cristo al precio de su sangre. Por eso, antes de la pasión de Cristo, nadie podía entrar en el cielo y alcanzar la bienaventuranza eterna, que consiste en la plena fruición de Dios [9].

6. Exaltación del propio Cristo

313. En su maravillosa epístola a los Filipenses escribe el apóstol San Pablo hablando de Cristo:

«Se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; por lo cual Dios le exaltó y le dio un nombre sobre todo nombre, a fin de que

[6] Cf. III 49,4.
[7] Ibid., ad 3.
[8] Cf. III 49,5.
[9] Cf. ibid., ad 1.

al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Phil 2,8-11).

Escuchemos la bellísima explicación de Santo Tomás [10]:

«El mérito supone cierta igualdad de justicia entre lo que se hace y la recompensa que se recibe. Ahora bien: cuando alguno, por su injusta voluntad, se atribuye más de lo que se le debe, es justo que se le quite algo de lo que le es debido, como «el ladrón que roba una oveja debe devolver cuatro», como se preceptuaba en la Ley de Dios (Ex 22,1). Y esto se llama «merecer», en cuanto que con ello se castiga su mala voluntad. Pues de la misma manera, cuando alguno, por su voluntad justa, se quita lo que tenía derecho a poseer, merece que se le añada algo en recompensa de su justa voluntad; por eso dice San Lucas: «El que se humilla será ensalzado» (Lc 14,11).

Ahora bien: Cristo se humilló en su pasión por debajo de su dignidad en cuatro cosas:

a) En soportar la pasión y la muerte, de las que no era deudor. Y por ello mereció su gloriosa resurrección.

b) En el lugar, ya que su cuerpo fue depositado en el sepulcro y su alma descendió a los infiernos. Y por ello mereció su admirable ascensión a los cielos, según las palabras de San Pablo a los Efesios: «Bajó primero a las partes inferiores de la tierra. Pues el que descendió es el mismo que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo» (Eph 4,9-10).

c) En la confusión y los oprobios que soportó. Y por ello mereció sentarse a la diestra del Padre y que se doble ante El toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el infierno.

d) En haberse entregado a los poderes humanos en la persona de Piato, y por ello recibió el poder de juzgar a los vivos y a los muertos».

CAPITULO II

La muerte de Cristo

En el capítulo anterior hemos examinado los principales aspectos teológicos de la pasión de Cristo, que terminó, naturalmente, con la muerte. Ahora vamos a estudiar los principales problemas que plantea el hecho mismo de la muerte de Cristo. Santo Tomás examina detenidamente los seis siguientes, que son, sin duda, los más importantes:

1. Si fue conveniente que Cristo muriese.
2. Si por la muerte de Cristo se separó del cuerpo la divinidad.
3. Si se separó del alma.
4. Si Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte.
5. Si su cuerpo fue numéricamente el mismo vivo y muerto.
6. Si su muerte fue saludable o provechosa para nosotros.

Vamos a examinarlos brevemente por separado.

[10] III 49,6.

1. Si fue conveniente que Cristo muriese

314. El Doctor Angélico lo razona del siguiente modo [1]:

Hay tres razones principales para ponerlo en duda:

1.ª Cristo era la fuente de la vida. No parece conveniente que pasase por la muerte.

2.ª Es mayor defecto la muerte que la enfermedad. Pero no fue conveniente que Cristo padeciese ninguna enfermedad. Luego mucho menos aún la muerte.

3.ª Cristo dijo: «Yo he venido para que tengan vida» (Io 10,10). Pero la muerte no conduce a la vida. Luego no debió morir.

Pero el evangelista San Juan pone en boca de Caifás estas palabras proféticas: «Os conviene que un solo hombre muera por el pueblo y no que perezca toda la nación» (Io 11,50).

En efecto. Fue conveniente que Cristo muriese, por cinco razones:

1.ª Para satisfacer por todo el género humano, condenado a muerte por el pecado (Gen 2,17). Un modo excelente de satisfacer por otro consiste, sin duda alguna, en someterse a la misma pena que éste tenía merecida.

2.ª Para demostrar la verdad de su naturaleza humana.

3.ª Para librarnos a nosotros del temor de la muerte.

4.ª Para darnos ejemplo de morir espiritualmente al pecado, según aquellas palabras de San Pablo: «Haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6,11).

5.ª Para que, resucitando de entre los muertos, demostrara el poder con que venció a la muerte y nos diera a nosotros la esperanza de resucitar también de entre los muertos.

Es fácil la respuesta a las dificultades que poníamos al principio:

A la 1.ª: Cristo es fuente de la vida como Dios, no como hombre; y murió precisamente en cuanto hombre, no en cuanto Dios. La divinidad no puede morir.

A la 2.ª: La muerte producida por un agente extrínseco y aceptada voluntariamente por Cristo no es ningún defecto, como lo sería padecerla por flaqueza de la naturaleza a causa de una enfermedad.

A la 3.ª: Cristo por su muerte nos condujo a la vida, destruyendo con su muerte la nuestra.

2. Si por la muerte de Cristo se separó del cuerpo la divinidad

315. Esta cuestión es interesantísima y de gran importancia para comprender el verdadero alcance de la unión hipostática de las dos naturalezas en la persona única de Cristo, que es un dogma fundamental de nuestra fe. Seguiremos la estructura del artículo de Santo Tomás tal como lo hemos hecho en la cuestión anterior, o sea, poniendo delante las dificultades y resolviéndolas después de haber expuesto la solución principal.

Hay varias razones para pensar que, al producirse la muerte, la divinidad se separó del cadáver de Cristo [2]:

[1] III 50,1.
[2] III 50,2. La primera dificultad la hemos dividido en dos para mayor claridad. *(N. del A.)*

1.ª El mismo Cristo dijo pendiente de la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» Y San Ambrosio, comentando esas palabras, dice: «Clama el hombre moribundo por la separación de la divinidad».

2.ª La divinidad estaba unida al cuerpo mediante el alma, como ya dijimos (cf. n.65). Luego al separarse el alma del cuerpo por la muerte, la divinidad quedó también separada del cuerpo.

3.ª Es mucho mayor la virtud vivificante de Dios que la del alma. Pero el cuerpo no podía morir sin la separación del alma. Luego mucho menos todavía sin la separación de la divinidad.

Pero la fe nos enseña que «*el Hijo de Dios* fue concebido y nació de la Virgen, padeció, murió y *fue sepultado*», lo cual no sería verdad si la divinidad se hubiese separado del cuerpo por la muerte de éste.

En efecto. La divinidad no se separó del cuerpo de Cristo durante el tiempo en que éste permaneció muerto. Porque lo que se concede por la gracia de Dios, nunca se retira a no ser por causa del pecado, ya que, como dice San Pablo, «los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rom 11,29). Ahora bien: es mucho mayor la gracia de unión, por la cual se une al cuerpo de Cristo la divinidad en unidad de persona, que la gracia de adopción, por la que somos santificados; y es también, de suyo, más permanente, porque esta gracia se ordena a la unión personal, y la gracia de adopción, a cierta unión afectiva. Y, sin embargo, vemos que la gracia de adopción jamás se pierde si no es por la culpa. Pues, como en Cristo no hubo jamás ningún pecado, fue imposible que se rompiera la unión de la divinidad con la carne. Por tanto, así como antes de la muerte la carne de Cristo estaba unida personal e hipostáticamente al Verbo de Dios, así permaneció unida después de la muerte, de suerte que no fuese distinta la hipóstasis del Verbo de Dios y de la carne de Cristo después de muerto.

Esto supuesto, es fácil contestar a las dificultades que planteábamos al principio:

A la 1.ª: Ese abandono al que alude Cristo no se refiere a la ruptura de la unión personal, sino a que Dios Padre le entregó a la pasión. De manera que «abandonar» no significa aquí otra cosa que *no protegerle* contra los perseguidores.

San Agustín interpreta ese «abandono» en el sentido de no haber escuchado el Padre la oración de Cristo en Getsemaní: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz».

A la 2.ª: El Verbo de Dios se unió a la carne mediante el alma, pues por el alma pertenece la carne a la naturaleza humana que el Verbo de Dios quería tomar; pero esto no significa que el alma sea como liga que une la carne con la divinidad, sino únicamente la forma substancial del cuerpo. Pero la carne, aun separada del alma, recibe de ésta la propiedad de seguir perteneciendo a la naturaleza humana, por cuanto en la carne permanece —por haberlo dispuesto Dios así—un orden a la futura resurrección. Y así no desaparece la unión de la carne con la divinidad.

A la 3.ª: El alma tiene la virtud de vivificar como principio *formal*, y así, presente ella y unida al cuerpo como forma, el cuerpo está vivo. Pero la divinidad no tiene la virtud de vivificar como principio formal, sino como *causa eficiente*, pues la divinidad no puede ser forma del cuerpo. Por tanto, no es necesario que, permaneciendo unida a la divinidad, esté viva la carne, pues Dios no obra por necesidad, sino por voluntad.

3. Si por la muerte de Cristo se separó del alma la divinidad

316. Esta cuestión está resuelta con sólo plantearla, presupuesta la cuestión anterior. Porque si la muerte no tuvo fuerza para separar la divinidad del cuerpo difunto de Cristo, mucho menos la tuvo para separarla del alma, ya que el alma de Cristo se unió al Verbo de Dios más inmediatamente y primero que el cuerpo, puesto que éste—como hemos dicho—se unió al Verbo de Dios mediante el alma.

Por eso, así como se dice del Hijo de Dios en el Símbolo de la fe lo que es propio del cuerpo separado del alma, a saber: que *fue sepultado*, asimismo se dice de El lo que es propio del alma, a saber: que *descendió a los infiernos*, porque fue su alma, separada del cuerpo, la que descendió a los infiernos unida a la divinidad [3].

4. Si Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte

317. *Hay que contestar negativamente. La razón es porque el* hombre resulta de la unión substancial entre el alma y el cuerpo. Cuando la muerte rompe esta unión, desaparece el hombre. El alma separada del cuerpo no es *el hombre*, y, mucho menos aún, el cuerpo separado del alma. La separación deja intacta la naturaleza del alma—que es forma *espiritual*, subsistente por sí misma—, pero altera o cambia *substancialmente* al cuerpo: antes de morir era un cuerpo *humano* (por su unión con el alma humana, que le comunicaba precisamente el ser *humano)*, pero después de la muerte es un cuerpo puramente *animal*, informado por una forma cadavérica. Esto que ocurre en la muerte de cualquier hombre, ocurrió también en la de Cristo, pero con esta diferencia fundamental: que la muerte no destruyó la *personalidad* de Cristo (que era la del Verbo de Dios, absolutamente indestructible) ni la unión hipostática del cuerpo o del alma con el Verbo divino (que permaneció inalterable), sino únicamente el compuesto humano (el ser *hombre)* formado por la unión del alma y del cuerpo.

Escuchemos al Doctor Angélico explicando esta doctrina [4]:

«Que Cristo de verdad murió es un artículo de fe. De manera que asegurar algo que destruya la verdad de la muerte de Cristo es un error contrario a la fe. Por esto se dice en la epístola sinodal de San Cirilo: «Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne y fue crucificado en la carne y sufrió la muerte en la carne..., sea anatema» (cf. D 124).

Ahora bien: la verdadera muerte del hombre o del animal lleva consigo el que deje de ser hombre o animal, pues la muerte del hombre y del animal proviene de la separación del alma, que completa la noción de animal o de

[3] Cf. III 50,3.
[4] III 50,4.

hombre. Por esto, decir que Cristo en los tres días de su muerte fue hombre, de suyo y absolutamente hablando, es un error. Puede, sin embargo, decirse que en esos tres días Cristo fue *hombre muerto*».

5. Si el cuerpo de Cristo fue numéricamente el mismo, muerto y vivo

318. Hay que distinguir: fue el mismo numéricamente por razón de la unión hipostática con el Verbo, que no se rompió con la muerte, como ya hemos visto; pero no permaneció numéricamente el mismo por razón de su unión con el alma (que le comunicaba la vida), puesto que el cuerpo muerto es *esencialmente distinto* del cuerpo vivo, ya que la vida es un predicado *esencial* y no accidental del cuerpo viviente [5].

Nótese la diferencia fundamental que existe entre el cuerpo muerto de cualquier hombre y el de Cristo durante los tres días que permaneció muerto. El cuerpo muerto de cualquier hombre no permanece unido a una hipóstasis permanente, como el cuerpo muerto de Cristo. Por esto el cuerpo muerto de cualquier hombre no es el mismo *absolutamente* que su cuerpo vivo, sino sólo en cierto aspecto parcial, o sea, por razón de la materia, no de la forma. En cambio, el cuerpo de Cristo permaneció *absolutamente* el mismo por razón de la unión hipostática con el Verbo, que permaneció inalterable, si bien experimentó la inmutación *específica* procedente de la separación del alma, como hemos dicho [6].

Esta inmutación o diversidad *específica* que experimentó el cuerpo de Cristo al separarse de su alma humana no compromete la identidad *numérica* por razón de su unión con el Verbo. Porque, como explica Santo Tomás, se dice uno mismo *numéricamente* el que lo es por razón del supuesto o hipóstasis, y se llama uno mismo *específicamente* el que lo es por razón de la forma. Cuando el supuesto o hipóstasis subsiste en una sola naturaleza (como ocurre en un hombre cualquiera), suprimida por la muerte la unidad de la especie, queda también suprimida la unidad numérica; por eso el cadáver de un hombre cualquiera es *específica* y *numéricamente distinto* del cuerpo vivo de ese hombre. Pero la hipóstasis del Verbo subsiste en dos naturalezas, y por eso, aunque en Cristo muerto no permanezca el cuerpo idéntico por razón de la *especie* humana, queda el mismo *numéricamente* por razón del supuesto o hipóstasis del Verbo divino [7].

6. Si la muerte de Cristo fue saludable o provechosa para nosotros

319. En el capítulo anterior vimos los frutos inmensos que produjo en nosotros la *pasión* de Cristo, el mayor de los cuales fue la redención de todo el género humano. Ahora preguntamos si la *muerte misma* de Cristo, o sea, el hecho de separarse su alma del cuerpo, fue también fructuosa para nosotros.

[5] Cf. III 50,5.
[6] Cf. ibid., ad 1.
[7] Cf. ibid., ad 2.

Hay que contestar con distinción. Escuchemos al Doctor Angélico [8]:

«De dos maneras podemos hablar de la muerte de Cristo. Una, considerándola *in fieri*, esto es, mientras se está produciendo; otra, *in facto esse*, es decir, cuando ya se ha producido. En el primer sentido coincide con los dolores de su pasión y, así considerada, fue causa de nuestra salud en la forma que explicábamos en el capítulo anterior.

Del segundo modo, la muerte de Cristo no puede ser causa de nuestra salud *por vía de mérito* (ya que el mérito procede del alma, no del cuerpo, y el alma se había separado del cadáver), sino sólo *por vía de eficiencia*, en cuanto que por la muerte la divinidad no se separó de la carne de Cristo y, por esto, todo cuanto se realizó en ella, aun separada del alma, nos fue provechoso en virtud de la divinidad que le estaba unida. En este último sentido, la muerte de Cristo destruyó nuestra doble muerte: la del *alma*, al destruir el pecado, y la del *cuerpo*, al vencerla por la resurrección».

CAPITULO III

La sepultura de Cristo

Cuatro son los puntos que vamos a examinar brevemente en torno a la sepultura de Cristo, siguiendo las huellas del Angélico Doctor [1]:

1. Si fue conveniente que Cristo fuese sepultado.
2. Si lo fue el modo con que fue sepultado.
3. Si su cuerpo sufrió alguna descomposición.
4. Si estuvo en el sepulcro sólo un día y dos noches.

1. Si fue conveniente que Cristo fuese sepultado

320. La contestación es afirmativa, y esto por tres razones:

a) Para demostrar la realidad de su muerte, pues no se deposita a uno en el sepulcro sino cuando consta con certeza que está verdaderamente muerto. Por esto leemos en San Marcos que Pilato, antes de conceder el cadáver de Cristo a José de Arimatea, se informó cuidadosamente si en verdad estaba ya muerto (Mc 15,44-45).

b) Para que, resucitando del sepulcro, nos diera la esperanza de nuestra futura resurrección de entre los muertos, según lo que se lee en San Juan: «Todos los que están en los monumentos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oyeren vivirán» (Io 5,25).

c) Para ejemplo de los que, muriendo al pecado, se hallan espiritualmente sepultados y llevan una vida «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3).

Como detalles complementarios deben notarse los siguientes:

1.º Cristo sepultado continuó siendo perfectamente libre, pues el encierro del sepulcro no fue obstáculo alguno para su resurrección.

[8] Cf. III 50,6.
[1] Cf. III 51,1-4.

2.º La sepultura de Cristo fue provechosa para nosotros a manera de *causa eficiente*, como hemos dicho hablando de su muerte.

3.º Nada de cuanto Cristo hizo para salvar al hombre es injurioso para El, sino todo lo contrario. Por eso no fue injurioso para Cristo el ser encerrado en un sepulcro, sino más bien puso de manifiesto su piedad y clemencia hacia nosotros.

2. Si fue conveniente el modo con que fue sepultado Cristo

321. La contestación afirmativa se pone de manifiesto examinando los principales detalles del entierro y sepultura de Cristo. Y así:

a) El honor debido a Cristo se verificó por la presencia de José de Arimatea y de Nicodemo, personajes principales entre los judíos, y el empleo de las cien libras (33 kilos) de mirra y áloe para embalsamarle.

b) El sepulcro ajeno nos recuerda la extrema pobreza de aquel que, «siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, a fin de enriquecernos con su pobreza» (2 Cor 8,9).

c) La sábana con que fue envuelto nos recuerda el respeto con que debemos tratar a los muertos y la sencillez que debe presidir su entierro.

d) La guardia que pusieron los judíos y el sello del sepulcro hicieron más patente su gloriosa resurrección.

3. Si el cuerpo de Cristo sufrió alguna descomposición en el sepulcro

322. La contestación es negativa. La razón es porque Cristo, no estando sujeto al pecado, tampoco lo estaba a la muerte ni a la descomposición; pero voluntariamente se sometió a la muerte para salvarnos a nosotros. La corrupción del cuerpo, en cambio, no era necesaria para nuestra salud y hubiera sido injuriosa para el cuerpo santísimo de Cristo. Por eso, por la virtud divina, se conservó absolutamente incorrupto durante el tiempo que permaneció en el sepulcro.

4. Si estuvo Cristo sepultado un solo día y dos noches

323. Consta por el mismo Evangelio que Cristo estuvo sepultado tan sólo unas treinta y seis horas, o sea, desde el atardecer del viernes hasta el amanecer del domingo. No es obstáculo para esto el que Cristo hubiese anunciado previamente que resucitaría «al tercer día» (Mt 16,21), porque, según la costumbre judía, se contaba por un día cualquier parte del mismo; y así Cristo estuvo sepultado parte del viernes, todo el sábado y parte del domingo.

CAPITULO IV

El descenso a los infiernos

324. El Símbolo de la fe, después de decirnos que Jesucristo «fue crucificado, muerto y sepultado», añade estas misteriosas palabras: «descendió a los infiernos» (D 7).

El sentido de esa expresión era muy claro y sencillo en la época en que se redactó el Símbolo y en los siglos posteriores. Por *infiernos* se designaba el lugar o mansión de los muertos, cualquiera que éste fuese. Pero hoy el uso corriente y el lenguaje común reservan la expresión «infiernos» para designar únicamente el infierno de los demonios y condenados. Por eso es conveniente precisar con toda distinción y claridad el verdadero sentido de ese dogma de nuestra fe.

El dogma de la bajada de Cristo a los infiernos tiene su fundamento en la Sagrada Escritura: San Pedro escribe a este propósito:

«Cristo murió una vez por los pecados, el Justo por los injustos, para llevarnos a Dios. Murió en la carne, pero volvió a la vida por el Espíritu, *y en El fue a predicar a los espíritus que estaban en la prisión*» (1 Petr 3,18-19).

Y poco después:

«Que por esto fue anunciado el Evangelio *a los muertos*, para que, condenados en carne según los hombres, vivan en el espíritu según Dios» (1 Petr 4,6).

Se citan otros lugares de la Sagrada Escritura [1], pero su testimonio se presta a diversas interpretaciones. Los protestantes, después de asegurar que Jesucristo había sufrido hasta las penas del infierno por nosotros—cosa que jamás ha dicho la Iglesia católica—, acabaron por renunciar totalmente a este dogma. Para un católico no puede caber la menor duda, pues consta expresamente en la fórmula misma del Símbolo de la fe. El *Catecismo romano* del concilio de Trento lo expone del siguiente modo [2]:

«Hemos de creer que, muerto Jesucristo, descendió su alma a los infiernos y allí permaneció todo el tiempo que el cuerpo estuvo en el sepulcro. Con ello afirmamos también que la misma persona de Cristo estuvo presente a la vez en el infierno y en el sepulcro. Ni debe extrañarse nadie de esta afirmación, pues, como tantas veces hemos repetido, aunque el alma se separó del cuerpo, nunca se separó la divinidad ni del alma ni del cuerpo...

Por la palabra *infierno* se significa aquí aquella morada donde estaban retenidas las almas de quienes, muertos antes de la venida de Cristo, no habían conseguido aún la bienaventuranza celestial».

Santo Tomás dedica a este asunto toda una cuestión dividida en ocho artículos [3]. Resumimos brevemente a continuación sus principales conclusiones:

[1] Cf. Mt 12,39-40; Rom 10,6; Eph 4,9-10; Col 2,15, etc.
[2] Cf. *Catecismo romano* **p.1,5** n.2 (ed. BAC, Madrid 1956 p.131-32).
[3] III 52,1-8.

1. Fue conveniente que Cristo descendiera a los infiernos por tres razones principales:

a) Para librarnos a nosotros de tener que bajar a ellos.
b) Para arrebatarle al diablo las almas de los justos que retenía en los infiernos a causa del pecado original de la naturaleza humana.
c) Para triunfar sobre el infierno visitándolo e iluminándolo, a fin de que al nombre de Jesús «dóblese toda rodilla, no sólo en el cielo, sino también en el infierno» (cf. Phil 2,10).

2. Si atendemos a los *efectos* que produjo, Cristo bajó a todos los infiernos que se conocen, pero con diferente finalidad a cada uno. Y así, bajó al *infierno de los condenados* para convencerles de su incredulidad y malicia; al *purgatorio*, para darles la esperanza de alcanzar la gloria, y al *limbo de los patriarcas*, para infundir la luz de la gloria eterna a los justos que estaban retenidos allí por sólo el pecado original de la naturaleza humana.

Pero por su propia *presencia real* descendió únicamente al limbo de los patriarcas para visitar en su morada con el alma a los que por la gracia había visitado interiormente con su divinidad. Y desde allí extendió a los demás infiernos su influencia en la forma que hemos dicho, de modo semejante a como, padeciendo en sólo un lugar de la tierra, liberó con su pasión al mundo entero.

3. Aunque el cuerpo de Cristo no descendió a los infiernos, sino únicamente su alma, en virtud de la unión hipostática, que la hacía inseparable del Verbo, puede decirse que *Cristo entero* descendió a los infiernos, como Cristo entero estaba en el sepulcro y en cualquier parte del mundo en virtud de su divinidad.

4. Debe creerse que el alma de Cristo permaneció en el infierno todo el tiempo que permaneció su cuerpo en el sepulcro, para que salieran los dos a la vez de sus respectivos lugares.

Las palabras que Cristo dirigió desde la cruz al buen ladrón: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43), se han de entender no del paraíso corpóreo terrestre, sino del paraíso espiritual en que se hallan los que gozan de la gloria divina. De manera que el ladrón descendió con Cristo al lugar del infierno para que, estando con Cristo, se cumpliesen las palabras «hoy estarás conmigo» y, a la vez, su alma estaba «en el paraíso», pues gozaba allí de la divinidad de Cristo como los otros santos.

5. En el momento mismo de morir Cristo, su alma bajó a los infiernos y mostró el fruto de su pasión a los justos que allí moraban, comunicándoles la bienaventuranza gloriosa; pero no salieron de allí mientras Cristo moró en aquel lugar, pues la misma presencia de Cristo pertenecía al colmo de su gloria.

6. Con su descenso a los infiernos, Cristo no liberó a ninguno de los condenados a la pena eterna en el infierno de los condenados, puesto que en él sólo moran los réprobos, definitivamente separados de Dios por su obstinación en el pecado.

7. Tampoco liberó a los niños del limbo, por el obstáculo del pecado original y la privación de la gracia santificante. Los justos

del limbo de los patriarcas estaban retenidos allí únicamente por el obstáculo del pecado original propio de la naturaleza humana; pero personalmente estaban en gracia de Dios, cosa que no tienen los niños del limbo, muertos sin bautismo.

8. Cristo en su descenso a los infiernos visitó y consoló a las almas del purgatorio. Pero no las sacó de allí a todas, sino únicamente a las que estaban ya suficientemente purificadas. Es distinto, también por este capítulo, el caso de los justos del limbo, que estaban ya del todo purificados y eran retenidos allí únicamente por el obstáculo del pecado original. Por eso, al destruir Cristo este obstáculo con su pasión y muerte, liberó a todos los justos del limbo; pero no a todas las almas del purgatorio, sino únicamente a las que estaban ya del todo purificadas o aquellas que durante su vida mortal merecieron por su fe y devoción que Cristo las liberase al bajar a los infiernos.

SECCION IV

Los misterios de la vida de Cristo en su resurrección y exaltación gloriosa

325. La última sección que Santo Tomás dedica a los misterios de la vida de Cristo está dedicada a su resurrección, ascensión y exaltación gloriosa en el cielo (cf. n.1). Comprende cuatro cuestiones fundamentales: resurrección, ascensión, sesión a la diestra del Padre y potestad judicial sobre vivos y muertos. A ellas añadiremos el estudio de la realeza de Cristo, de la que habla Santo Tomás incidentalmente, y que ha adquirido en nuestros tiempos palpitante actualidad con motivo de la institución de la fiesta de Cristo Rey.

CAPITULO I

La resurrección de Cristo

Dentro de esta sección de los misterios de la vida de Cristo, su gloriosa resurrección es la cuestión más importante y la más fecunda en derivaciones teológicas. Vamos, pues, a estudiarla con la máxima extensión que nos permite el marco general de nuestra obra.

Dividiremos la materia en cuatro artículos:

1.º La resurrección en sí misma.
2.º Cualidades de Cristo resucitado.
3.º Manifestaciones de Cristo resucitado.
4.º Causalidad de la resurrección de Cristo.

ARTICULO I

La resurrección en sí misma

En este primer artículo estudiaremos cuatro cosas: la *necesidad* de la resurrección de Cristo, el *tiempo*, *orden* y *causa eficiente* de la misma.

1. Necesidad de la resurrección de Cristo

326. El hecho de la resurrección de Cristo consta expresamente en la Sagrada Escritura y ha sido recogido por la Iglesia en todos los *Símbolos* como dogma fundamental de nuestra fe. Nos parece ocioso citar aquí los textos abundantísimos. Vamos a examinar únicamente las principales razones que la hicieron necesaria. Según el Doctor Angélico son las siguientes [1]:

1.ª Para manifestación de la divina justicia, a la que pertenece ensalzar a los que se han humillado voluntariamente por Dios.

[1] Cf. III 53,1.

Cristo, por caridad y obediencia a Dios, sufrió la muerte humillante de cruz. Era, pues, preciso que Dios le exaltara con una gloriosa y triunfante resurrección.

2.ª Para confirmar nuestra fe en la divinidad de Jesucristo ante el milagro estupendo de su propia resurrección. Por eso dice San Pablo: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana es también vuestra fe» (1 Cor 15,14).

3.ª Para levantar nuestra esperanza, pues viendo a Cristo resucitado, que es nuestra cabeza, esperamos resucitar también nosotros.

4.ª Para ejemplo de nuestra resurrección espiritual a la vida de la gracia, a fin de que, muertos al pecado, resucitemos con Cristo a una vida nueva, como dice San Pablo (cf. Rom 6,4-11).

5.ª Para completar el misterio de nuestra redención, promoviéndonos al bien con su resurrección después de habernos liberado del mal con su pasión.

2. Tiempo de la resurrección de Cristo

327. Jesucristo resucitó al tercer día, según las Escrituras. Lo anunció el mismo Cristo repetidas veces a sus apóstoles:

> «Subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte, y le entregarán a los gentiles para que le escarnezcan, le azoten y le crucifiquen, *pero al tercer día resucitará*» (Mt 20,18-19).

El cumplimiento de esta divina profecía consta expresamente en el Evangelio y en todos los símbolos de la fe católica.

Santo Tomás razona la conveniencia de que Cristo resucitara a los tres días, o sea, después de permanecer en el sepulcro un plazo prudencial, no demasiado corto ni demasiado largo. Porque si hubiera resucitado en seguida después de morir, hubieran creído algunos que no había muerto verdaderamente; y si su resurrección se hubiera diferido por mucho tiempo, no aparecería tan radiante su triunfo sobre la muerte. Fue convenientísimo, por tanto, que Cristo permaneciera en el sepulcro el tiempo necesario para evitar ambos inconvenientes, o sea, unos tres días, como leemos en el Evangelio [2].

3. Orden de la resurrección de Cristo

328. El apóstol San Pablo escribe en su primera epístola a los Corintios: «Cristo ha resucitado de entre los muertos como *primicias* de los que mueren» (1 Cor 15,20). Y en su carta a los Colosenses añade: «El es el principio, el *primogénito de los muertos*, para que en todo tenga la primacía» (Col 1,18). Estos textos parecen indicar que Cristo fue *el primero* en resucitar de entre los muertos.

Pero, por otra parte, consta en la misma Sagrada Escritura que

[2] Cf. III 53,2.

los profetas Elías y Eliseo resucitaron algunos muertos [3], y Cristo resucitó otros tres antes de su pasión. Y a la muerte del mismo Cristo dice el Evangelio que «se abrieron los monumentos y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron» (Mt 27,52).

¿Cómo se compaginan estos hechos con las afirmaciones de San Pablo? La explicación que da Santo Tomás es muy sencilla y razonable. La resurrección de los que resucitaron antes de Cristo no fue definitiva, sino provisional; todos ellos volvieron a morir y no volverán a resucitar hasta que se produzca la resurrección universal al fin del mundo. Cristo, en cambio, resucitó definitivamente y para siempre, según las palabras de San Pablo:

«Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios» (Rom 6,9-10).

En este sentido dice San Pablo que Cristo es *el primero* en resucitar de entre los muertos, esto es, el primero en resucitar definitivamente y para siempre, ya que ésta es la verdadera y perfecta resurrección [4].

4. Causa eficiente de la resurrección de Cristo

329. Tratamos de averiguar aquí la causa *eficiente* de la resurrección de Cristo, o sea, quién fue el *autor* de la misma.

En la Sagrada Escritura encontramos, respecto a esto, afirmaciones que parecen contradictorias, pero cuya concordancia es muy fácil a base de unas sencillas distinciones.

En efecto, Cristo dice expresamente en el Evangelio:

«Nadie me quita la vida; soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y *poder para volverla a tomar*» (Io 10,18).

Según esto, el autor de la resurrección de Cristo es el propio Cristo, que tiene poder para dar su vida y recuperarla cuando le plazca.

Pero los apóstoles, hablando de la resurrección de Cristo, suelen decir que «le resucitó Dios» (cf. Act 2,24; 3,15; 4,10; Rom 8,11; etcétera).

¿Cómo se compagina la afirmación de los apóstoles con la del propio Cristo? Con una sencilla distinción: Cristo *en cuanto Dios* se resucitó a sí mismo *en cuanto hombre*. Y como el poder de Cristo en cuanto Dios coincide exactamente con el poder del Padre y el del Espíritu Santo—puesto que el poder *divino* es común a las tres divinas personas—, por eso los apóstoles atribuyen a Dios, o al Espíritu (Rom 8,11), la resurrección de Cristo. Era más sencillo decir esto ante el pueblo judío, acostumbrado a atribuirlo todo a

[3] Cf. 3 Reg 17,17-34; 4 Reg 4,32-37. (En las ediciones modernas de la Biblia, los libros 3.º y 4.º de los Reyes pasan a ser 1.º y 2.º)
[4] Cf. III 53,3.

Yavé, que hablar de la autorresurrección de Cristo, que hubiera chocado con la mentalidad de aquella gente.

Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina [5]:

«Como ya dijimos, por la muerte no se separó la divinidad ni del alma ni del cuerpo de Cristo. Una y otro pueden considerarse, por lo tanto, de dos maneras: en cuanto unidos a la divinidad o en su propia naturaleza creada.

En virtud de la divinidad, a la que estaban unidos, el cuerpo de Cristo volvió a tomar el alma, de la que se había separado por la muerte, y el alma volvió a tomar el cuerpo que había dejado. Y esto es lo que dice San Pablo: «Aunque fue crucificado en su debilidad, vive por el poder de Dios» (2 Cor 13,4).

Mas si consideramos el cuerpo y el alma de Cristo muerto atendiendo únicamente al poder de la naturaleza creada, es claro que no pudieron volverse a reunir por sí mismos; en este sentido era necesario que Cristo fuese resucitado por Dios».

En la respuesta a una dificultad, advierte Santo Tomás que «una misma es la virtud divina y la operación del Padre y del Hijo. De donde se sigue que Cristo resucitó por el poder del Padre y por el suyo propio» (ad 1).

ARTICULO II

Cualidades de Cristo resucitado

Según los relatos evangélicos, el cuerpo de Cristo resucitado presentaba cualidades muy distintas a las que tenía antes de su pasión y muerte: aparecía y desaparecía de repente, entraba en una habitación cerrada sin abrir la puerta, cambiaba la figura de su rostro (Emaús), etc.

Todo ello plantea la necesidad de estudiar teológicamente las cualidades del cuerpo de Cristo resucitado. El Doctor Angélico examina las cuatro más importantes: si era verdadero cuerpo, si era un cuerpo glorioso, si resucitó íntegramente y si conservó las cicatrices de su pasión. Vamos a recoger brevemente su doctrina.

1. Si el cuerpo de Cristo resucitado era verdadero cuerpo

330. Resumimos en su propia estructura el magnífico artículo que dedica Santo Tomás a esta cuestión [1]:

Dificultades. Parece que después de la resurrección no tuvo Cristo cuerpo verdadero, por las siguientes razones:

1.ª El cuerpo verdadero no puede atravesar una puerta, porque un cuerpo no puede coexistir con otro en el mismo lugar. Pero Cristo resucitado entró en la habitación donde estaban los apóstoles «cerradas las puertas» (Io 20,26). Luego parece que su cuerpo resucitado no era verdadero cuerpo.

[5] III 53,4.
[1] Cf. III 54,1.

2.ª El cuerpo verdadero no puede desvanecerse o desaparecer de la vista de los que le miran, a menos que se corrompa. Pero Cristo resucitado «desapareció» de la vista de los discípulos de Emaús cuando lo estaban mirando (Lc 24,31). Luego...

3.ª Cualquier cuerpo verdadero tiene una figura determinada. Pero Cristo resucitado se apareció algunas veces «en otra figura», como leemos en San Marcos (Mc 16,12). Luego...

Pero, por otra parte, leemos en San Lucas:

«Mientras esto hablaban (los apóstoles), se presentó en medio de ellos y les dijo: La paz sea con vosotros. Aterrados y llenos de miedo, creían ver un fantasma. El les dijo: ¿Por qué os turbáis y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos? Ved mis manos y mis pies, que yo soy. Palpadme y ved, *que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo.* Diciendo esto, les mostró las manos y los pies. No creyendo aún ellos, en fuerza del gozo y de la admiración, les dijo: ¿Tenéis aquí algo que comer? Le dieron un trozo de pez asado y, tomándolo, comió delante de ellos» (Lc 24,36-43).

Luego el cuerpo de Cristo resucitado no era un cuerpo fantástico, sino real y verdadero.

SOLUCIÓN. Unicamente se puede decir que ha *resucitado* el que recupera la vida después de haber muerto. Cristo murió verdaderamente en la cruz al separarse del cuerpo su alma, que era la *forma* del mismo. De donde se sigue que, para que la resurrección fuese verdadera, fue preciso que *el mismo* cuerpo se uniese otra vez a la misma alma. Y como la verdadera naturaleza de un cuerpo proviene de la *forma* (el alma), síguese que el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, era cuerpo verdadero y de la misma naturaleza que lo había sido antes. Si su cuerpo hubiera sido fantástico, la resurrección no sería verdadera, sino aparente.

Teniendo esto presente, es fácil la solución de las dificultades:

A la 1.ª Un cuerpo no puede coexistir con otro en el mismo lugar *naturalmente,* pero sí milagrosamente. Es lo que ocurrió con la entrada de Cristo a puertas cerradas o con su nacimiento corporal sin quebrantar la virginidad de su Madre.

A la 2.ª El cuerpo glorificado tiene la potestad de ser visto o de ocultarse a las miradas ajenas, según le plazca. Y esta potestad la tuvo Cristo resucitado, no sólo por la condición gloriosa de su cuerpo, sino también por su virtud divina.

A la 3.ª Del mismo modo que Cristo resucitado tenía la potestad de dejarse ver o no, podía también imprimir en los ojos de los que le miraban diferentes formas o figuras de su cuerpo glorioso.

Esto nos lleva de la mano a la segunda cuestión.

2. Si el cuerpo de Cristo resucitó glorioso

331. La contestación es afirmativa. Para probarlo invoca el Angélico tres razones principales [2]:

a) Porque la resurrección de Cristo fue ejemplar y causa de nuestra futura resurrección, según leemos en San Pablo (cf. 1 Cor

[2] III 54,2.

15,20-23). Ahora bien: los santos tendrán en la resurrección los cuerpos gloriosos, como enseña el mismo apóstol San Pablo: «El cuerpo... se siembra en ignominia y se levantará en gloria» (1 Cor 15,43). Y siendo más poderosa la causa que lo causado y el ejemplar que lo ejemplado, mucho más glorioso hubo de ser el cuerpo de Cristo resucitado.

b) Porque con los abatimientos de su pasión mereció cumplidamente la resurrección gloriosa.

c) Porque, como ya dijimos, el alma de Cristo fue gloriosa desde el primer instante de su ser por la visión y el gozo beatíficos (cf. n.102). Pero por divina disposición, como también vimos, esta gloria del alma no redundaba sobre el cuerpo, a fin de que éste pudiera sufrir los dolores de la pasión que habían de redimir al mundo. Y por eso, cumplida ya esta finalidad con la muerte en la cruz, luego que volvió a unirse el alma al cuerpo le comunicó *ipso facto* su gloria, y así el cuerpo de Cristo se volvió glorioso por el hecho mismo de su resurrección.

El resplandor o la claridad del cuerpo glorioso será conforme al color propio del cuerpo humano, como ocurre con los vidrios de color que reciben la luz del sol según los colores del vidrio. Sin embargo, el cuerpo glorioso puede dejarse ver de otros sin resplandor alguno, del mismo modo que está en su potestad el dejarse ver o no (ad 1).

En cuanto a que Cristo resucitado comiera con los apóstoles, según nos refiere el Evangelio (Lc 24,43), nada significa contra la gloria de su cuerpo resucitado, pues no comió para alimentarse, sino para demostrarles a los apóstoles la realidad de su resurrección (ad 3).

3. Si el cuerpo de Cristo resucitó íntegro

332. Hay que contestar afirmativamente. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás [3]:

«Todo cuanto pertenece a la naturaleza del cuerpo humano se encontró en el cuerpo de Cristo resucitado. Es cosa evidente que a la naturaleza del cuerpo humano pertenecen las carnes, huesos, sangre y otras cosas semejantes, y, por tanto, todas esas cosas existieron en el cuerpo de Cristo resucitado. Y existieron *íntegramente,* sin ninguna disminución; de otro modo no sería perfecta la resurrección si no hubiera sido reintegrado todo cuanto por la muerte había caído. Por eso el mismo Cristo dijo a sus discípulos: «Todos vuestros cabellos están contados» (Mt 10,30), y también: «Ni un cabello de vuestra cabeza perecerá» (Lc 21,18).

En la respuesta a una dificultad añade Santo Tomás:

«Toda la sangre que fluyó del cuerpo de Cristo, como cosa perteneciente a la realidad de la naturaleza humana, resucitó en el cuerpo de Cristo. La misma razón corre para todas las otras partes pertenecientes a la realidad e integridad de la naturaleza humana. Esa sangre que se conserva en algunas iglesias como reliquia, no fluyó del costado de Cristo; más bien se dice haber brotado milagrosamente de alguna imagen de Cristo herido» (ad 3).

[3] III 54,3.

4. Si el cuerpo de Cristo debió resucitar con las cicatrices de su pasión

333. Que Cristo conservó en su cuerpo resucitado las cicatrices de su pasión, consta expresamente en el Evangelio cuando le dijo al apóstol Tomás:

«Alarga acá tu dedo, y mira mis manos, y tiende tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel» (Io 20,27).

El Doctor Angélico señala hermosamente las razones de conveniencia [4]:

«Fue conveniente que en la resurrección el alma de Cristo tomase el cuerpo con las cicatrices de la pasión, por cinco razones principales:

1.ª Para gloria del mismo Cristo. Dice, en efecto, San Beda que no por la impotencia de curarlas conservó las cicatrices, sino para llevar siempre consigo las señales de su triunfo. Por esto mismo, dice San Agustín que «tal vez en aquel reino veremos en los cuerpos de los mártires las cicatrices de las heridas que por el nombre de Cristo recibieron; ni será en ellos deformidad, sino dignidad, y brillará en su cuerpo cierta belleza, no del cuerpo, sino de la virtud».

2.ª Para confirmar los corazones de sus discípulos en la fe en su resurrección (como ocurrió con el apóstol Tomás), mostrando que su cuerpo resucitado era numéricamente el mismo que había padecido y muerto en la cruz.

3.ª Para mostrar siempre al Padre, en sus ruegos por nosotros, qué género de muerte sufrió por el hombre.

4.ª Para recordar a los que redimió con su muerte cuán misericordiosamente fueron socorridos, poniéndoles delante las señales de la misma muerte.

5.ª Para demostrar en el juicio final cuán justamente serán condenados los que lo sean. A este propósito escribe San Agustín: «Sabía Cristo por qué guardaba las cicatrices en su cuerpo. Como las mostró a Tomás, que no quería creer a menos de tocar y ver, así también mostrará a los enemigos sus heridas, para que la Verdad les convenza y diga: He aquí el hombre a quien habéis crucificado. Veis las heridas que le habéis hecho, reconocéis el costado que habéis atravesado. Porque por vosotros y para vosotros fue abierto, aunque no habéis querido entrar».

En virtud, principalmente, de la primera de estas razones—la gloria del mismo Cristo—es de creer que incluso después de la resurrección universal conservará eternamente en el cielo las cicatrices de su pasión (ad 3).

ARTICULO III

MANIFESTACIONES DE CRISTO RESUCITADO

El Evangelio nos cuenta multitud de apariciones de Cristo resucitado: a María Magdalena, a las otras mujeres, a los apóstoles, a los discípulos de Emaús, a más de quinientos discípulos (cf. 1 Cor 15,5-9), etc., etc. Pero no quiso presentarse públicamente en Jerusalén ni ante los escribas y fariseos, principales responsables

[4] III 54,4.

de su pasión y muerte. Santo Tomás investiga los motivos que impulsaron a Cristo a obrar así en esta cuestión dividida en seis artículos. Los más importantes son los tres siguientes:

1. Si Cristo resucitado debió manifestarse públicamente a todos.
2. Si debió demostrar con argumentos su resurrección.
3. Si estos argumentos fueron suficientes.

Vamos a examinarlos uno por uno.

1. Si Cristo resucitado debió manifestarse públicamente a todos los hombres o sólo a algunos especiales

334. Cuando se trata de examinar los *hechos* tal como fueron realizados por Dios, el argumento fundamental será siempre éste: Dios lo hizo así, bien hecho está. Con todo, no se prohibe al teólogo tratar de averiguar los motivos que tuvo Dios para obrar de esa determinada manera. Esto es lo que hace respetuosamente Santo Tomás en esta misteriosa cuestión.

Por de pronto, en los *Hechos de los Apóstoles* leemos el siguiente testimonio de San Pedro:

«Nosotros somos testigos de todo lo que (Cristo) hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén y de cómo le dieron muerte suspendiéndole de un madero. Dios le resucitó al tercer día y le dio manifestarse, *no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios*, a nosotros, que comimos y bebimos con El después de resucitado de entre los muertos» (Act 10, 39-41).

Entraba, pues, en los designios de Dios que Cristo resucitado no se manifestase públicamente a todos los hombres, sino sólo a los que Dios tenía predestinados para ello. Santo Tomás lo razona del siguiente modo [1]:

«Las cosas que conocemos son de dos clases: unas, que podemos alcanzar por nosotros mismos según las leyes puramente naturales; otras, que sólo podemos conocer por un don especial de la gracia, como las verdades reveladas por Dios. En estas últimas, es ley establecida por el mismo Dios no revelarlas públicamente a todos, sino a algunos espíritus superiores (profetas, apóstoles, etc.), para que, mediante ellos, vengan en conocimiento de los demás.

Ahora bien: lo que toca a la gloria futura excede el conocimiento común de los hombres, según las palabras de San Pablo: «Ni el ojo vio ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9). Por eso las cosas de la gloria no pueden ser conocidas por el hombre si Dios no se las revela, como dice a continuación el propio Apóstol: «A nosotros nos las ha revelado Dios por su Espíritu, que todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios» (v.10). Esta es la razón de que, habiendo resucitado Cristo con una resurrección gloriosa, no se manifestó ésta a todo el pueblo, sino sólo a algunos, por cuyo testimonio viniese a conocimiento de los demás».

A esta razón del Angélico Doctor puede añadirse que, para no destruir por completo el mérito de la fe, fue conveniente que Cristo

[1] III 55,1.

resucitado no se apareciera públicamente ante la faz del pueblo entero, sino que diese tales pruebas de su resurrección que fuesen del todo suficientes para que nadie pudiera rechazarlas razonablemente. De este modo el obsequio de nuestra fe es del todo *razonable* (cf. Rom 12,1), sin que pierda el brillo de su mérito sobrenatural [2].

Al explicar por qué Cristo resucitado se apareció a las mujeres antes que a los mismos apóstoles, escribe hermosamente Santo Tomás:

«Con esto se muestra que, en lo tocante al estado de la gloria, no sufre detrimento el sexo femenino, antes gozarán de mayor golria en la visión divina si amaron a Dios con más ardiente caridad. Por eso aquellas piadosas mujeres que más ardientemente amaron al Señor y que no abandonaron el sepulcro cuando los discípulos se apartaron, fueron las primeras en ver al Señor gloriosamente resucitado» (ad 3).

En otros tres artículos de menor importancia expone Santo Tomás las razones por las que fue conveniente que los discípulos no presenciaran la resurrección de Jesucristo en el momento mismo de producirse, o que no estuviera continuamente con ellos después de su resurrección, o que se apareciera, a veces, con rasgos fisonómicos distintos [3].

Nota sobre la aparición de Cristo resucitado a su Madre Santísima

335. Nada nos dice el Evangelio sobre si Cristo resucitado se apareció a su Madre Santísima, pero la tradición cristiana está unánime en decir que fue ella la primera en contemplar a su Hijo resucitado. Quizá el Evangelio no dice nada porque es algo tan claro y evidente que se cae de su propio peso. Escuchemos al eminente exegeta P. José María Lagrange:

«La piedad de los hijos de la Iglesia tiene por seguro que Cristo resucitado se apareció primero a su Santísima Madre. Ella lo había criado a sus pechos, lo había guardado en su infancia, lo había como presentado al mundo en las bodas de Caná, para no volver a aparecer sino al pie de la cruz. Jesús, que había consagrado a ella y a San José treinta años de vida oculta, ¿cómo no le dedicaría el primer instante de su vida oculta en Dios? Esto no interesaba a la promulgación del Evangelio; María pertenece a un orden trascendente, en que está asociada como Madre a la paternidad del Padre de Jesús. Resignémonos a la disposición querida por el Espíritu Santo, dejando esta primera aparición de Jesús a las almas contemplativas» [4].

Las almas contemplativas han sido, en efecto, quienes han saboreado en la dulce intimidad del Señor esta primera aparición de Cristo resucitado. Nuestra incomparable Santa Teresa de Jesús refiere que el Señor le confirmó expresamente esta primera aparición a su Madre Santísima en la mañana de la resurrección. He aquí el texto teresiano [5]:

«Un día, después de comulgar, me pareció clarísimamente se sentó cabe mí Nuestro Señor, y comenzóme a consolar con grandes regalos... Díjome que, en resucitando, había visto a Nuestra Señora, porque estaba ya con gran necesidad, que la pena la tenía tan absorta y traspasada, que aún no tornaba luego en sí para gozar de aquel gozo..., y que había estado mucho con ella, porque había sido menester hasta consolarla».

[2] Cf. BILLOT, *De Verbo incarnato* (Roma 1895) p.469.
[3] Cf. III 55,2-4.
[4] P. JOSÉ MARÍA LAGRANGE, *El Evangelio de nuestro Señor Jesucristo* (Barcelona 1933) p.469.

2. **Si Cristo debió demostrar con argumentos su resurrección**

336. Debe contestarse afirmativamente. Tenemos, en primer lugar, el texto de los *Hechos de los Apóstoles:*

«Después de su pasión, Cristo se presentó vivo a los discípulos por espacio de cuarenta días con muchas pruebas y hablándoles del reino de Dios» (Act 1,3).

Santo Tomás [6] lo razona diciendo que hay dos clases de argumentos: unos que proceden por *razones* y otros por *señales sensibles* que muestran la verdad de una cosa.

En el primer sentido, o sea, a base de *razonamientos*, es claro que Cristo no probó ni podía probar su propia resurrección, puesto que toda demostración razonada tiene que partir forzosamente de *principios conocidos* para llegar a conclusiones desconocidas. Ahora bien: si los principios de que Cristo partiera para demostrar su propia resurrección fueran *desconocidos* por sus discípulos, nada se podría probar con ellos, pues de lo desconocido no se puede llegar a lo conocido; y si esos principios fueran de antemano *conocidos* por los apóstoles, no sobrepasarían la razón humana—puesto que los principios son siempre del mismo género que la conclusión—y no serían eficaces para engendrar la fe en la resurrección, que es un hecho *sobrenatural* que sobrepasa con mucho las fuerzas de la simple razón natural. Sin embargo, aun en este primer sentido, probó Cristo su propia resurrección por el testimonio infalible de la Sagrada Escritura, que es el fundamento de la fe, cuando dijo a los discípulos de Emaús:

«¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era, acaso, preciso que el Mesías padeciese todo esto y entrase en su gloria? Y comenzando por Moisés y por todos los profetas, les fue declarando cuanto a El se refería en todas las Escrituras» (Lc 24,25-27).

En el segundo sentido, o sea, a base de *señales sensibles* que prueban la verdad de una cosa, Cristo demostró con argumentos certísimos su propia resurrección, en cuanto que dio a sus discípulos

[5] SANTA TERESA, *Las relaciones*, en *Obras de Santa Teresa*, edición popular, P. Silverio (Burgos 1939), relación II n.4 p.962.
[6] Cf. III 55,5.

señales *evidentísimas*[7] de la misma con tantas y tan variadas apariciones.

A la objeción de que es más meritoria la fe del que cree sin exigir argumentos demostrativos (cf. Io 20,29), y, por lo mismo, parece que hubiera sido preferible que Cristo no demostrara con señales *evidentes* su propia resurrección, contesta el Doctor Angélico[8]:

«El mérito de la bienaventuranza, causado por la fe, no queda totalmente excluido a no ser que el hombre exija *ver* lo mismo que se le propone para creer. Pero si alguno presta fe a cosas que no ve por algunas señales que ha visto, no anula totalmente la fe ni el mérito de la misma. Así ocurrió con el apóstol Tomás, a quien le dijo Cristo: «Porque me *has visto*, has *creído*» (Io 20,29), porque una cosa fue la que *vio* y otra la que *creyó*: vio las heridas y creyó la divinidad de Cristo.

Sin embargo, es más perfecta, sin duda alguna, la fe del que no exige semejantes ayudas para creer. Por eso reprendió el Señor en algunos esa falta de fe diciéndoles: «Si no veis señales y prodigios, no creéis» (Io 4,48). Y de aquí se puede entender que los que se hallan prontos a creer lo que Dios diga sin ver estas señales sensibles son más bienaventurados que los que no creen sino después de haberlas visto».

3. Si fueron suficientes los argumentos que Cristo dio de su propia resurrección

337. Hay que contestar afirmativamente. Escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico para probarlo[9]:

«De dos maneras manifestó Cristo su resurrección: con *testimonios* y con argumentos o *señales sensibles*. Y ambos modos fueron suficientes en su género.

Cuanto a los testimonios, Cristo empleó dos, ninguno de los cuales puede ser rechazado. El primero fue el testimonio de los ángeles, que anunciaron la resurrección a las mujeres, como consta por los cuatro evangelistas. El segundo, más importante todavía, fue el testimonio de la Sagrada Escritura, en la que estaba vaticinada su pasión, muerte y resurrección gloriosa (cf. Lc 24,46).

Cuanto a los argumentos o señales sensibles, fueron también suficientes para manifestar la resurrección *verdadera* y *gloriosa*.

a) *Que fuera verdadera* lo probó primeramente *por parte del cuerpo*. Acerca del cual mostró tres cosas: Primera, que era cuerpo verdadero y sólido, no fantástico o vaporoso, como el aire. Y esto lo probó dejándose tocar y diciendo: «Palpad y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24,39). Segunda, que el cuerpo era humano, dejándose ver en su propia figura, que contemplaban con sus ojos. Tercera, mostrándoles que era numéricamente el mismo cuerpo que antes había tenido, haciéndoles ver las cicatrices de las heridas. Por esto les dijo: «Ved mis manos y mis pies, que soy yo» (Lc 24,39).

[7] En efecto: la expresión griega ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, que la Vulgata traduce por *in multis argumentis* (Act 1,3), significa propiamente *término, límite, signo* con que se conoce algo *con toda certeza*. Aristóteles emplea la palabra τεκμήριον en el sentido de *demostración evidente* (cf. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* («Etudes Bibliques», París 1926) p.7.

[8] III 55,5 ad 3.

[9] Cf. III 55,6.

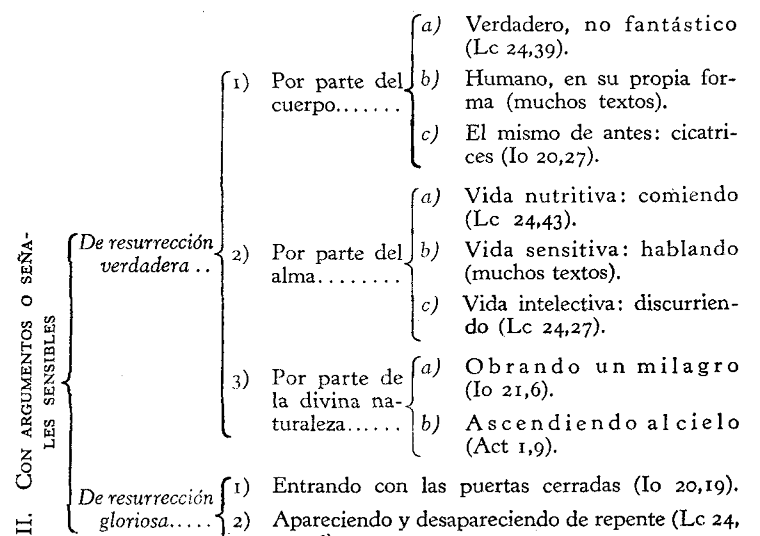
Lo probó también *por parte del alma*, unida de nuevo al cuerpo. Y esto lo demostró realizando obras pertenecientes a las tres vidas: *nutritiva*, comiendo y bebiendo con los apóstoles; *sensitiva*, saludando a los discípulos y respondiendo a sus preguntas, con lo cual mostraba que veía y oía; *intelectiva*, hablando con ellos y discurriendo sobre las Sagradas Escrituras.

Probó, finalmente, la verdad de la resurrección, *por parte de su divina naturaleza*, por el milagro de la pesca en el lago de Tiberíades (cf. Io 21,5) y por su gloriosa ascensión a los cielos a la vista de todos (Act 1,9).

b) *Que fuera gloriosa* su resurrección lo probó entrando en el cenáculo «estando las puertas cerradas» (Io 20,19) y apareciendo y desapareciendo de repente (Lc 24,31-36), lo que pertenece a la condición de los cuerpos gloriosos, como dijimos más arriba».

Para que la doctrina de este artículo tan denso aparezca con mayor claridad, la ofrecemos a continuación en forma de cuadro esquemático:

Cristo manifestó suficientemente su resurrección:



I. Por el testimonio.
- 1) De los ángeles (Mt 28,6; Mc 16,6; Lc 24,5; Io 20,13).
- 2) De la Sagrada Escritura (Lc 24,25-27 y 44-46).

II. Con argumentos o señales sensibles
- *De resurrección verdadera*..
  - 1) Por parte del cuerpo.......
    - *a)* Verdadero, no fantástico (Lc 24,39).
    - *b)* Humano, en su propia forma (muchos textos).
    - *c)* El mismo de antes: cicatrices (Io 20,27).
  - 2) Por parte del alma........
    - *a)* Vida nutritiva: comiendo (Lc 24,43).
    - *b)* Vida sensitiva: hablando (muchos textos).
    - *c)* Vida intelectiva: discurriendo (Lc 24,27).
  - 3) Por parte de la divina naturaleza......
    - *a)* Obrando un milagro (Io 21,6).
    - *b)* Ascendiendo al cielo (Act 1,9).
- *De resurrección gloriosa*.....
  - 1) Entrando con las puertas cerradas (Io 20,19).
  - 2) Apareciendo y desapareciendo de repente (Lc 24,31-36).

ARTICULO IV

Causalidad de la resurrección de Cristo

La última cuestión que hemos de examinar en torno a la resurrección de Cristo es su *causalidad*, o sea, qué clase de beneficios causó o produjo en nosotros.

Los principales son dos: nuestra futura *resurrección corporal* y nuestra *justificación* o resurrección espiritual. Vamos a exponerlo con toda claridad y precisión en tres conclusiones.

Conclusión 1.ª La causa eficiente principal de nuestra resurrección será la omnipotencia misma de Dios.

338. La razón es muy sencilla. La resurrección de los muertos es un verdadero *milagro*, que trasciende en absoluto las fuerzas de toda naturaleza creada o creable. Luego sólo puede hacerlo —como causa primera y principal— el mismo Dios. Así como de la muerte espiritual, que es el pecado, no podemos resurgir sino por la gracia de Dios, tampoco podríamos resurgir de la muerte corporal sin la virtud misma de Dios. Por eso dice San Pablo: «El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros» (Rom 8,11).

Puede, sin embargo, decirse que Cristo resucitado es la causa *principal* de nuestra resurrección considerado *en cuanto Dios*, o sea, en su naturaleza divina, que le es común con el Padre y el Espíritu Santo [1].

Conclusión 2.ª La resurrección de Cristo será la causa eficiente instrumental y la causa ejemplar de nuestra futura resurrección, del mismo modo que su muerte en la cruz fue la causa meritoria de la misma.

339. Para probarlo podemos apoyarnos inmediatamente en los datos de la divina revelación. San Pablo escribe a los Corintios:

«Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos» (1 Cor 15,20-21).

Y el mismo Cristo dice en el Evangelio:

«No os maravilléis de esto, porque llegará la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán la voz del Hijo del hombre, y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal, para la resurrección del juicio» (Io 5,28-29).

Esta causalidad de la resurrección de Cristo sobre la nuestra es doble: *eficiente instrumental* y *ejemplar*.

a) Eficiente instrumental. Santo Tomás establece la prueba de razón en la siguiente forma [2]: El orden natural de las cosas, instituido por el mismo Dios, pide que cualquier causa obre primeramente en lo que le está más próximo y mediante ello actúe también en lo que está más remoto. Por eso suele decirse en filosofía que el primero en cualquier género es causa de todos los demás

[1] Cf. *Suppl.* 76,1.
[2] Cf. III 56,1; *Suppl.* 76,1; *Contra gent.* IV 97.

que vienen después en aquel género (v.gr., Adán, primer hombre, es causa de todos los demás hombres por vía de generación natural). Pero el primero en resucitar *definitivamente* de entre los muertos fue Cristo, como ya vimos. Luego la resurrección de Cristo—o, si se quiere, y acaso mejor, Cristo *resucitado*—será la causa eficiente de nuestra futura resurrección. No la causa principal—que corresponde a la divinidad, como hemos visto en la conclusión anterior—, pero sí la causa *eficiente instrumental*, en cuanto que la humanidad de Cristo es el instrumento unido a la virtud vivificante del Verbo de Dios.

Ni puede oponerse que la resurrección de Cristo no puede ser la causa eficiente instrumental de la nuestra, porque no tendrá ningún contacto *corporal* con los muertos que resuciten, por la distancia del tiempo y del lugar; ni tampoco el contacto *espiritual* procedente de la fe y la caridad, ya que han de resucitar también los infieles y pecadores. No importa. Porque la resurrección de Cristo es causa de la nuestra *por la virtud divina del Verbo*, que está presente a todos los lugares y épocas; y ese contacto virtual basta para la razón de esta eficiencia instrumental, que se extiende no solamente a los buenos, sino también a los malos, puesto que todos han de comparecer ante el tribunal de Cristo. Aunque la resurrección de Cristo es un hecho histórico que ya pasó, la virtud de ese misterio perdura eternamente en la persona de Cristo [3].

b) Ejemplar. Lo dice el apóstol San Pablo:

«Cristo reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Phil 3,21).

Santo Tomás lo razona diciendo que lo que es perfectísimo en cualquier orden de cosas es el prototipo y ejemplar, que imitan a su modo los menos perfectos. Pero la resurrección de Cristo, así como fue la primera en el tiempo—en el sentido que hemos explicado—, fue también la primera en dignidad y perfección, por razón de la persona del Verbo, a la cual está unido hipostáticamente su cuerpo. Luego la resurrección de Cristo es el modelo, prototipo o *causa ejemplar* de nuestra propia resurrección. Nótese, sin embargo, que, a diferencia de la causa *eficiente*, que afectaba a los buenos y a los malos, la causalidad *ejemplar*, propiamente hablando, sólo afecta a los buenos, que han sido conformados a la divina filiación de Cristo, como dice San Pablo (Rom 8,29) [4].

Esta ejemplaridad de la resurrección de Cristo producirá su efecto en nosotros en el momento y hora libremente dispuestos por la voluntad de Dios. Antes es preciso que nos configuremos con Cristo, padeciendo y muriendo con El en esta vida pasible y mortal. A su hora llegará la participación gloriosa en su resurrección [5].

La resurrección de Cristo no fue causa *meritoria* de la nuestra, porque Cristo resucitado estaba ya fuera del estado de viador, que

[3] Cf. III 56,1 ad 1, ad 2 et ad 3.
[4] Cf. ibid., ad 3.
[5] Cf. ibid., ad 1.

es el único en que se puede merecer. Como ya vimos, la causa *meritoria* de nuestra resurrección fue la pasión de Cristo. Por ella mereció Cristo su propia exaltación (Phil 2,8-9) y nos mereció también la nuestra [6].

Conclusión 3.ª La resurrección de Cristo es causa eficiente y ejemplar de la resurrección espiritual de las almas.

340. La resurrección corporal, con ser admirable, es un incidente sin importancia comparada con la resurrección espiritual de las almas a la vida de la gracia. Se comprende sin esfuerzo que, si la resurrección de Cristo es la causa de nuestra resurrección corporal, mucho más todavía habrá de causar la resurrección espiritual de nuestras almas.

Así es, en efecto. San Pablo dice expresamente que Cristo «fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). Ahora bien: la justificación no es otra cosa que la resurrección de las almas muertas espiritualmente por el pecado a la vida sobrenatural de la gracia.

Santo Tomás explica la doble causalidad—eficiente y ejemplar— de la resurrección de Cristo sobre nuestras almas [7]:

«Ya hemos dicho que la resurrección de Cristo obra en virtud de la divinidad, virtud que se extiende no sólo a la resurrección de los cuerpos, sino también a la resurrección de las almas, pues de Dios recibe el alma vivir por la gracia, y el cuerpo vivir por el alma. Por esto tiene la resurrección de Cristo la virtud *instrumental eficiente*, no sólo sobre los cuerpos, sino también sobre las almas.

Tiene igualmente razón de *ejemplaridad* en la resurrección de las almas, porque nosotros tenemos que conformarnos espiritualmente con Cristo resucitado, «para que, así como Cristo resucitó para gloria del Padre, así nosotros vivamos una vida nueva» (Rom 6,4); y así como El, «resucitado de entre los muertos, ya no muere..., así nosotros nos estimemos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6,9-11).

¿Cómo se relacionan la pasión y la resurrección de Cristo en orden a nuestra justificación? Santo Tomás responde de la siguiente manera [8]:

«Dos cosas entran en la justificación de las almas: la remisión de la culpa y la vida nueva por la gracia. Si consideramos la *eficiencia* que viene del poder divino, tanto la pasión de Cristo como su resurrección son causa de la justificación bajo los dos aspectos. Pero si miramos a la *ejemplaridad*, la pasión y muerte de Cristo es propiamente causa de la remisión de la culpa, por la que morimos al pecado; y la resurrección es causa de la vida nueva, que nos viene por la gracia o la justicia. Por esto dice San Pablo: «Fue entregado por nuestros pecados», esto es, para destruirlos, «y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). La pasión de Cristo es, además, causa *meritoria*, como ya vimos».

6 Cf. III 48,1; 56,1 ad 4.
7 III 56,2.
8 Ibid., ad 4.

CAPITULO II

La ascensión de Cristo al cielo

Otro dogma de nuestra fe católica, expresamente contenido en la Sagrada Escritura y en todos los *Símbolos*, es la admirable ascensión de Cristo Señor al cielo. He aquí el relato de San Lucas en los *Hechos de los Apóstoles:*

«Diciendo esto y viéndolo ellos, se elevó, y una nube le ocultó a sus ojos. Mientras estaban mirando al cielo, fija la vista en El, que se iba, dos varones con hábitos blancos se les pusieron delante, y les dijeron: Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como le habéis visto ir al cielo. Entonces se volvieron del monte llamado Olivete a Jerusalén, que dista de allí el camino de un sábado» (Act 1,9-12).

Expondremos en forma de conclusiones la doctrina teológica en torno a la ascensión del Señor.

Conclusión 1.ª Fue muy conveniente que Cristo ascendiera a los cielos, tanto con relación a El como con relación a nosotros.

341. Vamos a exponer por separado las dos partes de la conclusión.

1.ª CON RELACIÓN A CRISTO. Lo dijo el mismo Cristo a sus apóstoles en su sermón de la cena: «Si me amarais, os alegraríais, pues me voy al Padre» (Io 14,28).

Santo Tomás lo explica del siguiente modo [1]:

«El lugar debe ser proporcionado al que lo ocupa. Cristo comenzó con su resurrección una vida inmortal e incorruptible. Ahora bien, esta tierra que habitamos está sometida a la generación y corrupción, mientras que el cielo está exento en absoluto de la corrupción. Este es el motivo por el que no convenía que Cristo resucitado permaneciese en la tierra, sino que ascendiera al cielo».

Es cierto que con su ascensión al cielo no recibió Cristo ningún acrecentamiento en lo que constituye la gloria *esencial* del cuerpo o del alma; pero recibió un acrecentamiento *accidental* por razón del lugar, que contribuye al bienestar de la gloria (ad 2).

2.ª CON RELACIÓN A NOSOTROS. Lo dijo también el mismo Cristo en el sermón de la cena: «Os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviaré» (Io 16,7). Sabido es que el Paráclito de que habla Cristo no es otro que el Espíritu Santo.

Por tres razones principales fue beneficiosa para nosotros la ascensión del Señor a los cielos [2]:

1 III 57,1.
2 Cf. ibid., ad 3.

a) Para aumentar nuestra fe, que trata de cosas invisibles. Por eso dijo Cristo al apóstol Tomás: «Porque me has visto, has creído; dichosos los que no ven y creen» (Io 20,29).

b) Para levantar nuestra esperanza hacia las cosas del cielo, que es la patria de las almas. Por eso dijo también Cristo: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas... Voy a prepararos el lugar... De nuevo volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros» (Io 14,2-3). Por eso también dice San Pablo: «Buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; gustad las cosas de arriba, no las de la tierra» (Col 3,1-2).

c) Para excitar nuestra caridad con el fuego del Espíritu Santo, que nos envió después de su ascensión. Por eso dijo el mismo Cristo: «Os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros» (Io 16,7).

Conclusión 2.ª Bajo diversos aspectos, Cristo subió al cielo sólo en cuanto hombre o sólo en cuanto Dios.

342. He aquí la explicación del Doctor Angélico [3]:

«La expresión *en cuanto* puede significar dos cosas: la *naturaleza* del ascendente y la *causa* de la ascensión.

En el primer sentido, Cristo ascendió al cielo únicamente en cuanto hombre, ya que la *ascensión* no puede convenir a su naturaleza divina, porque nada hay más alto que la divinidad a donde pudiera subir, y porque la ascensión significa un *movimiento local*, incompatible con la naturaleza divina, que es inmóvil y no ocupa lugar aunque está presente en todas partes. De esta manera, la ascensión compete a Cristo únicamente según su naturaleza humana, que ocupa lugar y está sujeta al movimiento.

En el segundo sentido, o sea, si la expresión *en cuanto* significa la *causa* de la ascensión, hay que decir que Cristo subió al cielo no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios; porque subió al cielo por la virtud de la divinidad y no por la virtud o fuerza de la naturaleza humana».

Conclusión 3.ª Cristo subió al cielo por la virtud de su naturaleza divina y por la virtud propia de su cuerpo glorificado.

343. La primera parte de esta conclusión coincide con el segundo aspecto de la conclusión anterior. Hay que añadir aquí que no solamente por la virtud divina, sino también por la virtud propia de su cuerpo glorificado pudo Cristo subir al cielo. Porque, como es sabido, una de las cualidades del cuerpo glorioso es la *agilidad*, en virtud de la cual puede trasladarse localmente y con movimiento rapidísimo adondequiera que desee el alma, en virtud del perfecto y absoluto dominio que el alma bienaventurada ejerce sobre su propio cuerpo resucitado. Será tanta la obediencia del cuerpo glorioso al alma bienaventurada que, como dice San Agustín, «dondequiera el espíritu, allí estará el cuerpo al instante, ni querrá nada que no convenga al espíritu o al cuerpo» [4]. Ahora

[3] Cf. III 57,2.
[4] San Agustín, *De civitate Dei* c.30: ML 41,801.

bien, al cuerpo glorioso e inmortal le conviene estar en el cielo, como ya dijimos, y por eso, con la virtud del alma que lo quería, subió al cielo el cuerpo de Cristo [5].

La asunción de María en cuerpo y alma al cielo

Esta segunda modalidad hay que atribuírsela también a la Santísima Virgen María en su gloriosa asunción a los cielos, puesto que es una propiedad de cualquier cuerpo glorificado. La Virgen María subió en cuerpo y alma al cielo, no llevada por los ángeles—como la representan los pintores—, sino por la propia *agilidad* de su cuerpo gloriosamente resucitado. La diferencia entre la *ascensión* del Señor y la *asunción* de María no se toma por este capítulo, sino porque Cristo no necesitaba la glorificación de su cuerpo para ascender al cielo (ya que podía hacerlo por su *virtud divina* aun antes de su gloriosa resurrección), y María, en cambio, sólo podía hacerlo en virtud de la *agilidad* de su cuerpo resucitado, no antes.

No sería teológicamente incorrecto, por tanto, hablar de la *ascensión de María* lo mismo que se habla de la *ascensión del Señor*. Pero el uso ha reservado la palabra *ascensión* para el Señor y ha designado la de María con el nombre de *asunción*. Por parte de la *agilidad* del cuerpo glorioso no hay ninguna diferencia entre ambas ascensiones.

Conclusión 4.ª La ascensión de Cristo es causa eficiente de nuestra salud y de nuestra futura ascensión a los cielos.

344. Vamos a verlo en sus dos partes:

1. Causa eficiente de nuestra salud [6], y esto de dos maneras:

a) *Por parte nuestra*, en cuanto que, como vimos en la primera conclusión, aumenta nuestra fe, esperanza y caridad, además de nuestra reverencia hacia El, que reina glorioso en el cielo.

b) *Por parte de Cristo*, en cuanto que subió «para prepararnos el lugar» (Io 14,2), para «interceder continuamente por nosotros ante el Padre» (Hebr 7,25) y para enviarnos desde allí sus divinos dones, «dando cumplimiento a todas las cosas» (Eph 4,10).

2. Causa de nuestra futura ascensión, por cuanto la inaugura en nuestra cabeza—que es Cristo—, a la que deben juntarse los miembros [7].

CAPITULO III

La exaltación de Cristo a la diestra del Padre

Otro artículo del Símbolo de la fe nos dice que Cristo está en el cielo «sentado a la diestra del Padre». Vamos a explicar teológicamente el sentido de esa expresión, que, tal como suena, es evidentemente metafórica.

[5] Cf. III 57,3c et ad 2.
[6] Cf. III 57,6c et ad 1.
[7] Ibid., ad 2.

Conclusión 1.ª Cristo está sentado en el cielo a la diestra del Padre. (De fe.)

345. En el sentido metafórico que explicaremos, esta conclusión es de fe. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente en multitud de textos:

«El Señor Jesús, después de haber hablado con ellos, fue levantado a los cielos y está sentado a la diestra de Dios» (M 16,19).

«Siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia, y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (Hebr 1,3).

«Tenemos un Pontífice que está sentado a la diestra del trono de la Majestad de los cielos» (Hebr 8,1).

«Habiendo ofrecido un sacrificio por los pecados, para siempre se sentó a la diestra de Dios» (Hebr 10,12).

b) El magisterio de la Iglesia. Consta expresamente en todos los *Símbolos* de la fe (D 4 13 16 86 etc.).

c) La razón teológica. Santo Tomás explica que por la expresión «estar sentado» podemos entender dos cosas: la *quietud* o reposo del que vive habitualmente en una ciudad, y en este sentido «estar sentado» significa sencillamente «habitar» junto al Padre, compartiendo su bienaventuranza; o también la *potestad regia y judicial*, y en este sentido Cristo está sentado a la diestra del Padre en cuanto reina junto con el Padre y de El recibe el poder judicial sobre vivos y muertos [1].

Según San Juan Damasceno, se entiende por diestra del Padre «la gloria y el honor de la divinidad» (ad 1).

Conclusión 2.ª Estar sentado a la diestra del Padre pertenece a Jesucristo no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre.

346. He aquí las pruebas:

1.ª En cuanto Dios. Como hemos dicho, la expresión «diestra» puede tener tres sentidos, a saber: la gloria de la divinidad, la bienaventuranza del Padre y el poder judicial. Y «estar sentado» significa la habitación, la dignidad regia y el poder judicial. De donde «estar sentado a la diestra del Padre» no es otra cosa que poseer con el Padre la gloria de la divinidad, la bienaventuranza perfecta y la dignidad judicial, y esto de una manera inamovible y regia. Ahora bien: todo esto pertenece al Hijo por razón de su divinidad. Y así es evidente que Cristo, en cuanto Dios, está sentado a la diestra del Padre [2].

Ya se comprende que esta manera de hablar es por una muy conveniente *apropiación* a la persona del Padre, símbolo de la majestad divina. Pero en realidad la expresión «diestra del Padre», según las tres significaciones dichas, es cosa común a las tres divinas personas de la Santísima Trinidad [3].

[1] Cf. III 58,1.
[2] Cf. III 58,2.

2.º En cuanto hombre. Si con la expresión «en cuanto hombre» queremos designar su *naturaleza humana*, Cristo está sentado a la diestra del Padre en cuanto que goza de la más alta bienaventuranza creada y posee el poder regio y judicial sobre vivos y muertos. Pero si con esa expresión aludimos a la unidad del supuesto o *persona*, Cristo en cuanto hombre es al mismo tiempo Dios, y, en este sentido, comparte con el Padre la misma dignidad y honor, puesto que con el mismo honor que al Padre veneramos al Hijo de Dios encarnado en la naturaleza humana que asumió [4].

Conclusión 3.ª Sentarse a la diestra del Padre es propio y exclusivo de Jesucristo.

347. Queriendo probar San Pablo la superioridad de Cristo sobre los ángeles, escribe en su carta a los Hebreos: «¿A cuál de los ángeles dijo el Padre alguna vez: Siéntate a mi diestra mientras pongo a tus enemigos por escabel de tus pies?» (Hebr 1,13). Pero los ángeles son las criaturas superiores; luego mucho menos convendrá a ninguna otra criatura sentarse con Cristo a la diestra del Padre.

El argumento de razón es muy sencillo. Se dice que Cristo está sentado a la diestra del Padre, en cuanto que por la naturaleza divina es igual al Padre, y por la naturaleza humana goza de la posesión de los bienes divinos por encima de las demás criaturas, en virtud de la unión hipostática y de la plenitud absoluta de la gracia. Ahora bien: estas cosas son propias y exclusivas de Cristo. Luego a ningún hombre ni ángel pertenece sentarse a la diestra del Padre, sino solamente a Cristo [5].

Claro que en un sentido *amplio*, o sea, en cuanto significa la posesión de la eterna bienaventuranza, sentarse a la diestra del Padre pertenece de algún modo a todos los bienaventurados. En primer lugar, a María, Reina y Señora de todo lo creado; y en mayor o menor grado, a todos los demás, según aquellas palabras de Cristo en el Apocalipsis: «Al que venciere le haré *sentarse conmigo* en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono» (Apoc 3,21), y aquellas otras de San Pablo a los Efesios: «Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo—de gracia habéis sido salvados—, y nos resucitó y *nos sentó en los cielos* por Cristo Jesús» (Eph 2,4-6) [6].

[3] Ibid., ad 1.
[4] Cf. III 58,3.
[5] Cf. III 58,4.
[6] Cf. ibid., ad 1, ad 2 et ad 3.

CAPITULO IV

La realeza de Cristo

348. Santo Tomás no dedica en la *Suma Teológica* una cuestión especial a la realeza de Cristo, pero alude expresamente a ella en la cuestión de la exaltación a la diestra del Padre—que acabamos de examinar—y en la siguiente, que trata de la potestad judicial de Cristo, que es una consecuencia y derivación de su potestad regia, como dice el propio Santo Tomás. Vamos a recoger, en primer lugar, los textos a que acabamos de aludir, y a continuación haremos un breve estudio sistemático de la realeza de Cristo, que ha adquirido en nuestros días palpitante actualidad con motivo de la institución de la fiesta litúrgica de Cristo Rey.

«Se dice que Cristo está sentado a la diestra del Padre, en cuanto *reina* junto con el Padre y de El tiene el poder judicial; como el ministro que se sienta a la derecha del rey le asiste en el reinar y en el juzgar» [1].

«El poder judicial es consiguiente a la dignidad regia, según leemos en los Proverbios: «El rey, sentado en el tribunal, con su mirar disipa el mal» (Prov 20,8). Cristo obtuvo la dignidad regia sin merecimientos, pues le compete en cuanto es el Unigénito de Dios. Por eso dice San Lucas: «Le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33) [2].

«Ya hemos dicho que el poder judicial es consiguiente a la dignidad real. Pero, aunque Cristo fue constituido rey por Dios, no quiso, sin embargo, mientras vivió en la tierra, administrar temporalmente un reino terreno. Por eso dijo El mismo: «Mi reino no es de este mundo» (Io 18,36). E igualmente no quiso ejercer su poder judicial sobre las cosas temporales (cf. Lc 12,13-14), ya que vino al mundo a elevar los hombres a las cosas divinas» [3].

Vamos a ofrecer ahora una breve síntesis de la doctrina teológica sobre la realeza de Cristo, siguiendo las directrices de la magnífica encíclica de Pío XI *Quas primas*, a ella dedicada [4].

Conclusión 1.ª Cristo-hombre es Rey de la humanidad no sólo en sentido metafórico, sino también en sentido estricto, literal y propio.

349. He aquí las pruebas de la conclusión en sus dos partes:

1.º EN SENTIDO METAFÓRICO. Escuchemos a Pío XI [5]:

«Ha sido costumbre muy generalizada ya desde antiguo llamar Rey a Jesucristo en sentido *metafórico*, por el supremo grado de excelencia que posee, y que le levanta sobre toda la creación» [4].

1 III 58,1.
2 III 59,3 object.1.
3 III 59,4 ad 1.
4 Lleva la fecha del 11 de diciembre de 1925; cf. AAS 17 (1925) 593-610. Puede verse en *Doctrina Pontificia* vol.2 (Documentos políticos), BAC (Madrid 1958) p.493-517.
5 Nos referimos siempre a la encíclica *Quas primas*. Para no multiplicar las llamadas al pie de página, indicaremos entre corchetes, al final de cada texto, el número marginal que dicha encíclica tiene en la edición de la BAC que hemos citado en la nota anterior, y de la que tomamos todas las citas.

En este sentido se dice que Cristo reina:

a) *Sobre las inteligencias* de los hombres, en cuanto que El es la suprema Verdad, de la que se derivan todas las demás verdades.

b) *Sobre las voluntades*, en cuanto que enciende en ellas los más altos propósitos.

c) *Sobre los corazones*, arrastrándolos a su amor con su inefable caridad y misericordia.

2.º EN SENTIDO ESTRICTO, LITERAL Y PROPIO.

«Sin embargo, es evidente que también en sentido propio hay que atribuir a Jesucristo-hombre el título y la potestad de Rey; pues sólo como hombre se puede afirmar de Cristo que recibió del Padre *la potestad, el poder y el reino* (Dan 7,13-14), ya que como Verbo de Dios, identificado substancialmente con el Padre, posee necesariamente en común con el Padre todas las cosas y, por tanto, también el mismo poder supremo y absoluto sobre toda la creación» [4].

Consta, en efecto, en multitud de textos de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Citamos tan sólo unos pocos:

«Vi venir en las nubes del cielo a un como hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos años y fue presentado a éste. Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» (Dan 7,13-14).

«Y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33).

«Le dijo entonces Pilato: ¿Luego tú eres rey? Respondió Jesús: Tú lo has dicho» (Io 18,37).

«Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes y Señor de los que dominan» (Apoc 19,16).

Los Santos Padres tienen textos hermosísimos sobre la realeza de Cristo y la santa Iglesia veneró siempre a su divino Fundador como Rey supremo de cielos y tierra, y ha instituido en nuestros días la fiesta litúrgica de Cristo Rey, que se celebra anualmente el último domingo de octubre.

Conclusión 2.ª El fundamento de la realeza de Cristo-hombre es la unión hipostática de su naturaleza humana con la persona del Verbo divino.

350. Es evidente que Cristo, en cuanto Verbo de Dios, es el Creador y Conservador de todo cuanto existe, y tiene, por lo mismo, pleno y absoluto dominio sobre toda la creación universal. Y en cuanto hombre participa plenamente de esta potestad *natural* del Hijo de Dios en virtud de la unión hipostática de su naturaleza humana con la persona misma del Verbo. Lo afirma expresamente Pío XI:

«La autoridad de Cristo se funda en la admirable unión hipostática. De donde se sigue que Cristo no sólo debe ser adorado como Dios por los ángeles y por los hombres, sino que, además, los ángeles y los hombres

deben sumisión y obediencia a Cristo en cuanto hombre; en una palabra, por el solo hecho de la unión hipostática, Cristo tiene potestad sobre la creación universal» [6].

Conclusión 3.ª Cristo-hombre es Rey del universo también por derecho de conquista.

351. Aunque Cristo-hombre no poseyera la potestad regia universal por su unión personal con el Verbo, tendría derecho a ella *por derecho de conquista*, esto es, por haber redimido al mundo con su pasión y muerte en la cruz. Escuchemos a Pío XI:

«Por otra parte, ¿hay realidad más dulce y consoladora para el hombre que el pensamiento de que Cristo reina sobre nosotros, no sólo por un derecho de naturaleza, sino además por *un derecho de conquista* adquirido, esto es, el derecho de la redención? Ojalá los hombres olvidadizos recordasen el gran precio con que nos ha rescatado nuestro Salvador: *Habéis sido rescatados..., no con plata y oro corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo, como de cordero sin defecto ni mancha* (1 Petr 1,18-19). No somos ya nuestros, porque Cristo nos ha comprado *a precio grande* (1 Cor 6,20). Nuestros mismos cuerpos son *miembros de Cristo* (1 Cor 6,15)» [6].

Conclusión 4.ª Lo es también por ser cabeza de la Iglesia, por la plenitud de su gracia y por derecho de herencia.

352. A estas dos razones que Pío XI recoge en su encíclica —unión hipostática y redención—Santo Tomás añade otras dos: por ser cabeza de todos los hombres y por la plenitud de su gracia, a las que puede añadirse todavía el derecho de herencia. He aquí los textos:

a) POR SER CABEZA DE LA IGLESIA.

«Ya queda dicho que Cristo, aun en la naturaleza humana, es cabeza de toda la Iglesia y que «Dios puso todas las cosas bajo sus pies» (Ps 8,8). Por tanto, a El pertenece, aun en cuanto hombre, tener poder judicial» [6].

Ahora bien: el poder judicial es una consecuencia o propiedad del poder real, como dice el propio Santo Tomás y es cosa evidente[7]. Luego la realeza de Cristo sobre los hombres es una consecuencia de su gracia capital, o sea, del hecho de ser cabeza de la Iglesia.

b) POR LA PLENITUD DE SU GRACIA.

«La potestad judicial—y, por lo mismo, la potestad *regia*—compete a Cristo hombre: *a)* por razón de su persona divina; *b)* por la dignidad de cabeza; y *c)* por la plenitud de su gracia. También la obtuvo por sus propios merecimientos», o sea, por derecho de conquista o de redención [8].

c) POR DERECHO DE HERENCIA. Puede invocarse también el *derecho de herencia* como título de Cristo-hombre para la potestad real. Dice San Pablo que Dios «nos habló en estos últimos tiempos por su Hijo, *a quien constituyó heredero de todas las cosas*» (Hebr 1,2). Ahora bien: el heredero goza de todos los derechos y prerrogativas

[6] III 59,2.
[7] Cf. III 59,3 objet.1; 59,4 ad 1.
[8] III 59,3.

que poseía el padre; luego Cristo-hombre ha heredado del Padre su potestad real.

Conclusión 5.ª La potestad real de Cristo abarca el triple poder legislativo judicial y ejecutivo.

353. «Para declarar brevemente la eficacia y la naturaleza de esta autoridad regia, es casi innecesario afirmar que abraza el triple poder que es esencial a toda verdadera autoridad. Los testimonios citados de la Sagrada Escritura sobre la universalidad del reino de nuestro Redentor constituyen una prueba más que suficiente de esta afirmación» [7].

Cristo ejercitó de hecho y seguirá ejercitando esta triple potestad de muchas maneras:

a) POTESTAD LEGISLATIVA. Cristo, en cuanto Dios, impuso sus leyes a la creación entera. Y en cuanto Redentor promulgó la ley evangélica, que alcanza su máximo exponente en el gran mandamiento del amor:

«Un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos con otros» (Io 13,34-35).

b) POTESTAD JUDICIAL. La tiene Cristo plenamente, como veremos en el capítulo siguiente (cf. Io 5,22). Cristo la ejercita en la tierra por sus ministros (sacramento de la penitencia) y personalmente en el juicio particular y universal.

c) POTESTAD EJECUTIVA. El rige los destinos de la historia del mundo, sirviéndose a veces de sus mismos enemigos (guerras, persecuciones, martirios...) para sacar adelante los planes de su reinado de amor sobre el mundo entero.

Conclusión 6.ª El reino de Cristo no es un reino temporal y terreno, sino más bien un reino eterno y universal; reino de verdad y de vida, de santidad y de gracia, de justicia, de amor y de paz.

354. Vamos a recorrer una por una las características del reino de Cristo que acabamos de señalar, y que están tomadas del maravilloso prefacio de la misa de Cristo Rey.

1.ª No es un reino temporal y terreno

La liturgia de la Iglesia ha recogido en una estrofa maravillosa de la fiesta de la Epifanía del Señor la espiritualidad y eternidad del reino de Cristo, que no viene a arrebatar el cetro temporal a ningún rey de la tierra, sino a darnos a todos el reino eterno de la gloria:

Crudelis Herodes, Deum	¡Oh cruel Herodes!
Regem venire quid times?	¿Qué mal temes del Dios Rey?
Non eripit mortalia	No arrebata los reinos temporales
Qui regna dat caelestia.	El que a todos da los celestiales.

El mismo Cristo proclamó abiertamente ante Pilato: *Mi reino no es de este mundo* (Io 18,36). Lo cual no quiere decir que no tenga absoluto y pleno dominio real sobre todos los reinos de la tierra y sobre todas las cosas creadas, sino únicamente que su reino es de naturaleza espiritual y extratemporal.

2.ª Es un reino eterno y universal

a) ETERNO. Es una verdad del todo cierta y evidente en los dos aspectos o sentidos que presenta la «eternidad» contemplada desde el tiempo: en cuanto que, como Verbo divino, viene reinando con el Padre desde toda la eternidad, antes de que el mundo fuese hecho; y en cuanto que, como hombre, su reino *no tendrá fin* (Lc 1, 33), o sea, perdurará para siempre jamás.

b) UNIVERSAL, por los derechos omnímodos de Cristo sobre toda la creación, en cuanto Dios; y porque, en cuanto hombre, le le ha sido dada por el Padre «*toda* potestad en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18).

3.ª Reino de verdad y de vida

a) DE VERDAD, en cuanto que Cristo es la Verdad por esencia (Io 14,6), de la que son meras derivaciones y resonancias todas las verdades que iluminan la inteligencia de los hombres. El mismo Cristo dijo a Pilato: «He venido al mundo para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz» (Io 18,37).

b) DE VIDA, porque Cristo es también la Vida (Io 14,6), y vino al mundo para que «todos tengan vida, y la tengan en abundancia» (Io 10,10).

4.ª Reino de santidad y de gracia

a) DE SANTIDAD, porque Jesucristo, en cuanto Dios, es la santidad infinita y substancial; y, en cuanto hombre, es también infinitamente santo por la unión hipostática y por la plenitud absoluta de su gracia. Es un reino de santidad interior, opuesto al reino de Satanás.

b) DE GRACIA, porque Jesucristo está «lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14) y «de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Io 1,16).

5.ª Reino de justicia, de amor y de paz

a) DE JUSTICIA, porque vino a establecerla en el mundo y juzgará a todos los hombres «según sus obras» (Rom 2,5-6) con toda equidad y justicia.

b) DE AMOR, porque es el reino de la caridad, y la caridad es la virtud eterna que no pasará jamás (1 Cor 13,8).

c) DE PAZ, porque la paz es «obra de la justicia» (Is 32,17), y Jesucristo es el «Príncipe de la paz» (Is 9,6).

CAPITULO V

La potestad judicial de Cristo

El *Símbolo* de la fe, después de decirnos que Cristo «está sentado a la diestra del Padre», añade inmediatamente: «Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos». Es la última cláusula relativa a Jesucristo que recoge el código fundamental de nuestra fe.

Santo Tomás dedica a este asunto la última cuestión de su maravilloso tratado del *Verbo encarnado*, que hemos venido exponiendo a todo lo largo de esta primera parte de nuestra obra. Examina en otros tantos artículos los seis puntos siguientes:

1. Si Cristo posee el poder judicial.
2. Si le corresponde a Cristo en cuanto hombre.
3. Si lo obtuvo por sus merecimientos.
4. Si es universal y alcanza a todos los hombres.
5. Si además del juicio particular habrá al final de los tiempos otro juicio universal.
6. Si la potestad judicial de Cristo se extiende también a los ángeles.

Vamos a recoger en forma de conclusiones toda esta interesantísima doctrina.

Conclusión 1.ª *Jesucristo ha sido constituido por Dios juez de vivos y muertos.* (De fe.)

355. Esta conclusión es de fe. Consta expresamente en la Sagrada Escritura y en los *Símbolos* de la fe. He aquí los textos:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice repetidas veces:

«El Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar» (Io 5,22).

«Y nos ordenó—dice el apóstol San Pedro—predicar al pueblo y atestiguar que ha sido instituido por Dios juez de vivos y muertos» (Act 10,42).

«Dios tiene fijado el día en que juzgará a la tierra con justicia por medio de un hombre a quien ha constituido juez, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos» (Act 17,31).

«Os insultan, pero tendrán que dar cuenta al que está pronto para juzgar a vivos y muertos» (1 Petr 4,5).

En la conclusión 5.ª recogemos los textos alusivos al juicio final.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Consta expresamente en todos los *Símbolos* de la fe que Jesucristo «vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos» (D 4 13 40 54 86 etc.).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás lo razona diciendo que para ejercer el juicio se requieren tres cosas: poder *coercitivo* sobre los súbditos, *rectitud* para no juzgar por odio o envidia, sino

sólo por amor a la justicia, y *sabiduría* para juzgar con prudencia. En esta tercera condición está lo formal del juicio; las dos primeras son condiciones previas.

Ahora bien: Cristo es el Hijo de Dios, esto es, la Sabiduría eterna y la Verdad, que procede del Padre, a quien representa perfectamente. Por eso se atribuye a El por apropiación el poder judicial, aunque propiamente es común a toda la Trinidad [1].

Conclusión 2.ª El poder judicial corresponde a Cristo en cuanto hombre.

356. Lo dice expresamente el mismo Cristo en el evangelio de San Juan: «Le dio el poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del hombre» (Io 5,27).

Santo Tomás dice [2] que compete a Cristo en cuanto hombre el poder judicial por tres razones:

a) POR SU PARENTESCO Y AFINIDAD CON LOS HOMBRES. Porque como Dios obra por las causas segundas como más próximas a los efectos, así juzga a los hombres por Cristo hombre, para que el juicio sea más llevadero a los hombres. Por esto dice San Pablo:

«Nuestro Pontífice no es tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado. Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de su gracia, a fin de recibir misericordia» (Hebr 4,15-16).

b) POR SU GRACIA CAPITAL, que le hace, en cuanto hombre, cabeza de todos los demás hombres.

c) PORQUE DIOS PUSO TODAS LAS COSAS BAJO SUS PIES, como se anuncia en el Salmo (Ps 8,8). Por tanto, a El pertenece, aun en cuanto hombre, tener poder judicial.

Contestando a una objeción, advierte el Doctor Angélico que conocer los secretos de los corazones y juzgarlos por sí mismo pertenece exclusivamente a Dios; pero, por la redundancia de la divinidad en el alma de Cristo, le conviene también en cuanto hombre conocer y juzgar los secretos de los corazones, como ya dijimos al hablar de la ciencia beatífica de Cristo. Por eso dice San Pablo: «En aquel día Dios juzgará los secretos de los hombres por Jesucristo» (Rom 2,16).

Conclusión 3.ª Cristo obtuvo por sus merecimientos el poder judicial que le corresponde también por otros títulos.

357. Nada se opone—dice Santo Tomás [3]—a que una misma cosa le sea debida a uno por diversos motivos, como la gloria del cuerpo resucitado le fue debida a Cristo, no sólo por su divinidad y por la gloria del alma, sino también por haberla merecido con los abatimientos de su pasión. Igualmente, se debe decir que el poder

[1] Cf. III 59,1 c. et ad 1.
[2] Cf. III 59,2.
[3] III 59,3.

judicial compete a Cristo por razón de su persona divina, por su dignidad de cabeza, por la plenitud de su gracia y por haberla obtenido por sus propios méritos; de suerte que, según la justicia de Dios, fuese declarado juez el que luchó y venció por la justicia de Dios y el que injustamente fue juzgado. Por esto leemos en el Apocalipsis: «Yo vencí y me senté con mi Padre en su trono» (Apoc 3,21), entendiendo por «trono» el poder judicial, según las palabras del Salmo: «Se sienta sobre el trono y administra justicia» (Ps 9,5).

Conclusión 4.ª El poder judicial de Cristo es absolutamente universal, o sea, se extiende a todos los hombres y a todas las cosas humanas.

358. Aparte del texto evangélico en el que se nos dice que «el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo *todo* el poder de juzgar» (Io 5,22), es fácil ponerlo de manifiesto por tres razones principales [4]:

a) POR LA RELACIÓN ÍNTIMA QUE EXISTE ENTRE EL ALMA DE CRISTO Y EL VERBO DE DIOS. Si es verdad, como dice San Pablo, que «el espiritual juzga de todas las cosas» (1 Cor 2,15), por cuanto su mente está unida al Verbo de Dios, mucho más el alma de Cristo, llena de la verdad del Verbo de Dios, podrá juzgar todas las cosas.

b) POR LOS MERECIMIENTOS DE SU PASIÓN Y MUERTE, pues, como dice San Pablo, «por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre vivos y muertos» (Rom 14,9). Por eso tiene sobre todos ellos el poder de juzgar, y por eso añade el Apóstol: «Todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo» (ibid., v.10).

c) POR EL FIN DE LAS COSAS HUMANAS. A quien se le encomienda lo más, se le encomienda también lo menos. Pero todas las cosas humanas se ordenan al fin de la bienaventuranza, que es la salvación eterna, a la cual son admitidos o rechazados los hombres por el juicio de Jesucristo, según consta en el Evangelio (Mt 25, 31-46). Y así es evidente que el poder judicial de Cristo se extiende a todas las cosas humanas.

Antes de la encarnación ejercía Cristo estos juicios como Verbo de Dios, de cuyo poder vino a participar por la encarnación el alma que le estaba personalmente unida (ad 3).

Conclusión 5.ª Además del juicio particular para cada uno de los hombres, habrá al final de los tiempos un juicio universal para toda la humanidad. (De fe.)

359. La existencia del juicio particular es una verdad teológicamente *cierta*. La del juicio universal es *de fe*, por el testimonio expreso de la Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia. He aquí las pruebas:

[4] Cf. III 59,4.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Es una de las verdades escatológicas más claramente consignadas en el Evangelio y con más prodigalidad de detalles:

«Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre..., etc., etc.» (Mt 25,31-46).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Consta expresamente en todos los *Símbolos* de la fe: «Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos» (D 4 13 etc.)

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es admirable el razonamiento de Santo Tomás [5]:

«No es posible dar un fallo definitivo sobre una cosa mudable antes de su consumación. Así, el juicio sobre una acción cualquiera no puede darse antes que se haya consumado perfectamente en sí misma y en sus efectos, pues muchas acciones parecen a primera vista útiles, que luego, por sus efectos, se ve que son nocivas. E igualmente, de un hombre no puede formarse un juicio acabado antes de que se termine su vida, ya que puede mudarse de bueno en malo, o al contrario, o de bueno en mejor, o de malo en peor. Por esto dice el Apóstol: «Está decretado por Dios que los hombres mueran una vez y que después sean juzgados» (Hebr 9,27).

Sin embargo, importa saber que, si bien con la muerte se acaba la vida temporal del hombre en sí mismo, queda algo todavía que depende del futuro, y esto por varios capítulos:

a) PORQUE VIVE AÚN EN LA MEMORIA DE LOS HOMBRES, en los cuales perdura, a veces contra la verdad, la buena o la mala fama.

b) PERDURA EN LOS HIJOS, que son algo del padre. Así, dice el Eclesiástico: «Murió su padre, pero como si no hubiera muerto, porque dejó un hijo semejante a él» (Eccli 30,4). Y, sin embargo, los hijos de muchos hombres buenos son malos, y viceversa.

c) PERDURAN SUS OBRAS, como por el engaño de Arrio y de muchos seductores se propaga la herejía hasta el fin del mundo, y lo mismo se propaga la fe por la predicación de los apóstoles.

d) POR RAZÓN DEL CUERPO, que a veces es sepultado con grande honor, y a veces queda sin sepultura, y otras veces desaparece reducido a cenizas.

e) POR RAZÓN DE LAS COSAS TEMPORALES, en las que el hombre tenía puesto su afecto, de las cuales unas acaban más pronto y otras perduran más.

Ahora bien: todas estas cosas están sometidas a la apreciación del juicio divino, y de ellas no puede manifestarse un juicio perfecto mientras dura el curso del tiempo presente. Por eso es preciso que haya un *juicio final* en el último día, en el que se dé fallo pleno y manifiesto de todo cuanto de alguna manera afecta al hombre».

En la respuesta a algunas dificultades añade el Doctor Angélico que, en lo que toca al *alma*, el hombre alcanza con la muerte un

[5] III 59,5.

estado inmutable, y, por tanto, se le da inmediatamente el premio o castigo merecido. Pero el *cuerpo* permanece sometido a la mutabilidad hasta el fin de los tiempos, y por eso conviene que entonces reciba su premio o su castigo en el juicio final [6].

Conclusión 6.ª El poder judicial de Cristo se extiende también a los ángeles.

360. Esta conclusión tiene su fundamento en la Sagrada Escritura. San Pablo escribe a los fieles de Corintio: «¿No sabéis que los santos han de juzgar al mundo?... ¿No sabéis que hemos de juzgar incluso a los ángeles?» (1 Cor 6,2-4). Pero los santos no juzgarán sino con la autoridad de Cristo. Luego con mucho mayor motivo tiene Cristo potestad judicial sobre los ángeles.

Santo Tomás dice [7] que los ángeles están sometidos al poder judicial de Cristo, no sólo por razón de su naturaleza divina como Verbo de Dios, sino también por razón de su naturaleza humana. Y esto es evidente por tres razones:

a) POR LA PROXIMIDAD A DIOS DE SU NATURALEZA HUMANA. En virtud de la unión hipostática, el alma de Cristo está más llena de la verdad del Verbo de Dios que ninguno de los ángeles, de suerte que puede iluminarlos y, por tanto, puede juzgarlos.

b) POR LA HUMILDAD DE SU PASIÓN, en virtud de la cual la humanidad de Cristo mereció ser exaltada sobre los ángeles y que «doblen la rodilla ante ella el cielo, la tierra y los infiernos» (Phil 2,10). Así que Cristo tiene potestad judicial sobre los ángeles buenos y malos.

c) POR RAZÓN DEL MINISTERIO DE LOS ÁNGELES SOBRE LOS HOMBRES, de los cuales es Cristo la cabeza de modo especial. Por eso dice San Pablo hablando de los ángeles: «¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud?» (Hebr 1,14).

Hay que notar, sin embargo, que los ángeles están sometidos al juicio de Cristo-hombre únicamente por razón del *ministerio* que ejercen sobre los hombres (cf. Mt 4,11; 8,31) y con relación a los premios o castigos *accidentales* que reciben por ello los ángeles o los demonios (cf. Lc 15,10; Mc 1,24). Pero el premio o castigo *esencial* (bienaventuranza o condenación eternas) *depende de Cristo únicamente como Verbo de Dios y lo realizó* desde el principio del mundo.

[6] Ibid., ad 1 et ad 3.
[7] Cf. III 59,6.

SEGUNDA PARTE

La vida cristiana

INTRODUCCION

361. De acuerdo con el plan de conjunto que expusimos al principio de nuestra obra [1], hemos abordado en la primera parte la teología del Verbo encarnado en su doble aspecto o consideración: *la encarnación* en sí misma y en sus consecuencias, y los *misterios de la vida de Cristo*. Todo ello responde a la primera palabra del título de nuestra obra: *Jesucristo*.

Ahora vamos a contemplar el vasto panorama que abre ante nuestros ojos la segunda parte del título general: *la vida cristiana*. Ambas partes forman un todo único e indisoluble, de suerte que, como veremos, la vida cristiana no es ni puede ser otra cosa que una consecuencia, una derivación, una *resonancia analógica* en nosotros de la vida mismísima de Cristo.

El cristiano es—tiene que ser—otro Cristo, se ha repetido muchas veces. Nada más verdadero y exacto, pero, con frecuencia, nada menos comprendido en su verdadero alcance y enorme profundidad.

He aquí nuestro plan. Después de exponer en un capítulo preliminar las líneas fundamentales de nuestra predestinación a la filiación adoptiva en Jesucristo y por El, seguiremos paso a paso las grandes líneas del tratado del Verbo encarnado tal como las hemos expuesto en la primera parte de esta obra, aplicándolas en sentido *análogo*—esto es, mostrando las semejanzas y diferencias—al cristiano incorporado a Cristo por la gracia. De esta manera aparecerá con toda claridad y con toda su eficacia santificadora la afirmación que constituye la quintaesencia de la vida cristiana: el cristiano es *otro Cristo*, o, si se prefiere, *Cristo otra vez*, es decir, una especie de *humanidad sobreañadida* [2], en la que Cristo renueve otra vez todo su misterio redentor. No conocemos, y nos parece que no es posible encontrar, un enfoque más alto ni más auténtico de la vida cristiana, puesto que tiene su raíz y fundamento en lo más hondo y entrañable de la divina revelación a través, principalmente, del Evangelio y del apóstol San Pablo.

Ofrecemos a continuación en forma esquemática el camino que vamos a recorrer en esta segunda parte de nuestra obra:

[1] Véanse nuestras palabras «Al lector».
[2] Es expresión afortunada de sor Isabel de la Trinidad.

CAPÍTULO PRELIMINAR: *Plan divino de nuestra predestinación en Jesucristo*

LIBRO I: *La encarnación de lo divino en el cristiano*

1. La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justa.
2. La gracia santificante y la filiación adoptiva del cristiano.
3. La vida sobrenatural del cristiano.

LIBRO II: *Los misterios de Cristo, reproducidos en el cristiano*

Visión de conjunto: Cómo vivir el misterio de Cristo.

Sección 1.ª: Nacimiento e infancia	1) El bautismo, nacimiento del cristiano. 2) Hijos de María. 3) La infancia espiritual del cristiano.
Sección 2.ª: El crecimiento espiritual	1) Crecimiento en sabiduría. 2) Crecimiento en edad. 3) Crecimiento en gracia.
Sección 3.ª: La vida oculta del cristiano	1) Vida de pobreza y sencillez. 2) Vida de trabajo. 3) Vida de piedad. 4) Unión de los corazones.
Sección 4.ª: La vida pública del cristiano	1) Apostolado en el propio ambiente. 2) La caridad para con el prójimo.
Sección 5.ª: El sacrificio corredentor del cristiano	1) Sacerdotes con Cristo. 2) Corredentores con Cristo. 3) Nuestra muerte con Cristo.
Sección 6.ª: La exaltación gloriosa del cristiano	1) Nuestra resurrección en Cristo. 2) La ascensión del cristiano. 3) Coherederos con Cristo.

CAPITULO PRELIMINAR

Plan divino de nuestra predestinación en Jesucristo

Es imposible, no ya de comprender, pero ni siquiera vislumbrar, en qué consiste la verdadera esencia de la vida cristiana y cuál sea el constitutivo íntimo de nuestra propia perfección y santidad sin tener en cuenta, como fundamento de todo ello, el maravilloso plan divino de nuestra predestinación adoptiva en Jesucristo.

1. El texto de San Pablo

362. El apóstol San Pablo, iluminado directa e inmediatamente por el Espíritu Santo, expone las líneas fundamentales del grandioso plan de Dios en el siguiente texto de su epístola a los Efesios:

> **«[3] Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; [4] por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El por la caridad, [5] y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo y en El, conforme al beneplácito de su voluntad, [6] para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos hizo gratos en su Amado.**
>
> **[7] En el cual tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, [8] que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. [9] Por éstas nos dio a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo [10] en la plenitud de los tiempos, recapitulando en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra. [11] En El, en quien fuimos, además, constituidos herederos por la predestinación, según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, [12] a fin de que los que ya antes habíamos esperado en Cristo seamos para alabanza de su gloria.**
>
> **[13] En El también vosotros, que escuchasteis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, [14] que es prenda de nuestra herencia, en vistas a la plena recuperación de los rescatados para alabanza de su gloria».**

Este es el texto fundamental del que hay que partir imprescindiblemente para exponer el plan divino de nuestra predestinación en Cristo. Dada su importancia excepcional, antes de desentrañar la inmensa riqueza teológica que encierra, haremos una breve exposición exegética del mismo con el fin de precisar su verdadero sentido literal.

2. Exposición exegética

363. En esta primera sección de su sublime epístola a los Efesios, San Pablo nos da una visión de conjunto del plan divino de nuestra predestinación en Cristo. Muestra a Dios Padre trazando desde toda la eternidad en los cielos su designio redentor, y realizándolo en la plenitud de los tiempos por Jesucristo, su Hijo muy amado, que se convierte, por la virtud de su sangre derramada sobre nosotros, en el reconciliador y pacificador universal, centro de todas las cosas y autor de la herencia celestial no sólo para los judíos, sino también para los gentiles, que han recibido ya las arras del Espíritu Santo; y todo ello *para alabanza eterna de la gloria de Dios.* San Pablo entona ya el cántico de alabanza en este himno

maravilloso que se desbordó de su corazón inundado de gratitud, a la manera del *Benedictus* o del *Magnificat.*

En la exposición paulina de este plan cabe distinguir dos momentos:

1.º *Desde toda la eternidad,* Dios nos eligió para la santidad y filiación adoptiva en Jesucristo y por El (v.3-6).

2.º *En el tiempo* se realiza ese eterno decreto por Jesucristo, en quien tenemos la redención por su sangre y la remisión de los pecados (v.7-14).

El desarrollo de este plan lo expone San Pablo de tal modo que aparece con toda claridad la acción apropiada a cada una de las tres divinas personas de la Santísima Trinidad:

a) *El Padre* establece el plan desde toda la eternidad (v.3-6).

b) *El Hijo* lo realiza con la efusión de su sangre (v.7-12).

c) *El Espíritu Santo* lo aplica a los creyentes, judíos o gentiles (v.13-14).

Las tres secciones terminan con el estribillo común: «para alabanza de la gloria de Dios» (v.6.12 y 14).

Examinemos ahora brevemente cada uno de sus versículos por separado [1]:

[3] Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos.

364. San Jerónimo y San Juan Crisóstomo refieren la palabra *Padre* al Verbo increado, y la palabra *Dios* a la humanidad de Cristo. Pero las dos expresiones pueden aplicarse a Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre, ya que, desde toda la eternidad, el Padre es también el Dios de su Hijo, puesto que le engendra y le comunica su propia naturaleza divina, y la relación de paternidad se extiende por la encarnación a la humanidad de Cristo. El mismo Cristo dice en el Evangelio: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Io 20,17).

También puede tener este sentido: «Bendito sea Dios (el Dios nuestro, de todos), que es, a la vez, el Padre de nuestro Señor Jesucristo».

En cuanto a las bendiciones con que Dios nos bendijo, señala San Pablo sus tres principales características:

a) NATURALEZA: «con toda bendición espiritual». Se trata de bendiciones espirituales, sobrenaturales, inmensamente superiores a las de orden puramente corporal y natural. Y son variadísimas: elección, predestinación, vocación, justificación, glorificación... (cf. Rom 8,29-30).

b) ORIGEN: «en los cielos». Las bendiciones divinas tienen en el cielo su origen, su esfera natural y su término final.

[1] Nos inspiramos principalmente en los comentarios del P. VOSTÉ, O.P., *Commentarius in epistulam ad Ephesios* (Roma 1932), y del P. MÉDEBIELLE en *La Sainte Bible,* de Pirot-Clamer, t.12 (París 1951). Con frecuencia citamos literalmente.
El aspecto exegético-teológico de este pasaje lo trata maravillosamente Santo Tomás: *Super epistolas S. Pauli,* ed. Marietti (Roma 1953) vol.2.

c) EN CRISTO: es la causa o el motivo de esas bendiciones divinas. Gozamos de esas bendiciones por nuestra unión con Cristo, que es nuestro *camino* para ir al Padre, nuestra *verdad* y nuestra *vida* (Io 14,6). Nos unimos a Dios *en Cristo;* así, unidos, vivimos *en los cielos;* y así, viviendo, se nos llena de *toda clase de bendiciones espirituales.*

4 Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El por la caridad.

365. Las bendiciones que Dios ha derramado abundantemente sobre nosotros, realizadas en el tiempo, responden a un plan concebido por El desde toda la eternidad, y que comprende dos elementos: la elección y la predestinación. En este versículo examina San Pablo la primera condición de las gracias divinas—la elección en Cristo—, que es eterna y tiene por fin nuestra santificación.

a) NOS ELIGIÓ. Dios nos ha bendecido, en primer lugar, porque nos ha *elegido.* Esta elección implica tres ideas fundamentales: una *predilección* por parte de Dios, un *beneficio* que se concede al elegido y una *preferencia* con relación a los que no han sido objeto de la misma elección. En el contexto de la frase de San Pablo se llama la atención sobre la grandeza del don que nos ha sido concedido. Todos los cristianos, en el pensamiento de San Pablo, son *elegidos,* y si todos los hombres fuesen cristianos, merecerían todos el nombre de elegidos, porque cada uno de ellos es amado como si fuese el preferido y aun el único.

b) EN CRISTO. Dios nos ha visto desde toda la eternidad en Cristo; nos ama en Cristo y es a Cristo a quien ama en nosotros: esto es lo que le permite llenarnos de bendiciones. La primera y la condición de todas las demás es nuestra unión con Cristo. Por consiguiente—nota el P. Prat—, la elección «no es ni lógicamente anterior al decreto de la encarnación ni independiente de este decreto».

Los elegidos, por tanto, han de ser considerados como *uno* en Cristo. Los elegidos (o cristianos) sin Cristo—lo mismo que la Iglesia, esto es, el cuerpo, sin la cabeza—no pueden concebirse ni en el decreto eterno de Dios ni en el tiempo. Todo movimiento, toda vida espiritual procede de Cristo, como el movimiento de todo el cuerpo y de todos sus miembros procede de la cabeza.

c) ANTES DE LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO, o sea, desde toda la eternidad. Antes de la creación del mundo existía únicamente Dios en su eternidad.

d) PARA QUE FUÉSEMOS SANTOS E INMACULADOS. La elección, en San Pablo, no tiene por término directo e inmediato la gloria del cielo, aunque sea ésta la finalidad última. En otros pasajes la elección divina tiene por objeto la vocación a la fe (cf. 1 Cor 1,27-29). Aquí se refiere a nuestra santificación.

Santos, esto es, separados del mundo y consagrados al servicio de Dios. Y, por lo mismo, *inmaculados,* esto es, sin mácula ni tacha. Santo Tomás interpreta: *santos* por las virtudes, e *inmaculados* por la abstención de los vicios.

e) ANTE EL. Se trata de una santidad perfecta, interior y exterior, de pensamientos y de actos, única que puede complacer a Aquel que sondea los corazones (cf. 1 Sam 16,7).

f) POR LA CARIDAD. Esta caridad puede referirse a la *elección* («nos eligió en caridad»), o a la *santidad* (expresando la causa formal que nos santifica), o a la *predestinación* del versículo siguiente, como prefieren otros exegetas («nos predestinó *en caridad»).* En cualquiera de estos sentidos tiene un profundo significado. Santo Tomás recoge los dos primeros aspectos cuando escribe: «Y esto lo hizo, no por nuestros méritos, sino *por la caridad* suya, o por la nuestra, que nos santifica formalmente».

5 Y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo y en El, conforme al beneplácito de su voluntad.

366. El segundo elemento del plan de Dios sobre nosotros es la *predestinación* después de habernos elegido. La predestinación, dice Santo Tomás, «presupone la elección, y ésta la dilección» o el amor.

a) NOS PREDESTINÓ. *Predestinar* significa literalmente *definir, fijar por adelantado.* San Pablo le da siempre una significación teológica, refiriéndola a los beneficios de la gracia y de la gloria que Dios ha preparado desde toda la eternidad a los que El ama. Esta predestinación es completamente gratuita y no supone mérito alguno por nuestra parte. Santo Tomás escribe textualmente comentando este pasaje:

> «Es evidente, por tanto, que no hay otra causa de la predestinación divina, *ni la puede haber,* que la simple voluntad de Dios. De donde es manifiesto también que no hay otra razón de la divina voluntad predestinante que comunicar a los hijos la divina bondad».

Desde toda la eternidad nos eligió y predestinó Dios porque nos amó libremente. Por parte nuestra no había absolutamente nada que le obligara o impulsara a ello, a excepción del pecado, que Cristo había de extirpar.

b) A LA ADOPCIÓN DE HIJOS SUYOS, esto es, para hacernos hijos adoptivos de Dios por la gracia santificante. No se trata de una mera ficción jurídica, como en las adopciones humanas, sino de una verdadera filiación *intrínseca* que pone en nuestras almas una divina realidad—la gracia—que nos hace auténticamente *hijos de Dios* y nos hace entrar, por decirlo así, en la familia misma de Dios.

Esta adopción, comenzada por la gracia, se consuma en la gloria, que es la herencia de los hijos de Dios. La predestinación de que habla aquí San Pablo se refiere inmediatamente a la primera—la

gracia—, pero bien entendido que, en la intención de Dios, esta adopción se nos da en vistas a la gloria eterna, que se nos dará a su debido tiempo si no queda frustrada por el pecado voluntario.

Este es el supremo misterio del amor de Dios hacia los hombres. Los cristianos, elevados sobre el orden natural, son hijos de Dios, hermanos y coherederos del Verbo encarnado. Verdaderamente «el Hijo de Dios se hizo hombre para hacer a los hombres hijos de Dios» (San Agustín). O como dice el evangelista San Juan: «Ved qué amor nos han mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos de verdad» (1 Io 3,1).

c) POR JESUCRISTO Y EN ÉL. Cristo es la causa de nuestra predestinación en todos sus aspectos: eficiente, ejemplar, meritoria y final [2]. Santo Tomás escribe a este propósito:

«Así como todo lo que se ha de poner incandescente se pone por el fuego que se le aplica—porque nada hay que pueda participar de algo sino en virtud del que posee ese algo por sí mismo—, la adopción de los hijos de Dios era preciso que se hiciera por el Hijo natural del mismo Dios».

d) CONFORME AL BENEPLÁCITO DE SU VOLUNTAD. San Pablo acumula las expresiones que establecen la libertad absoluta de Dios y el carácter completamente gratuito de la divina predestinación. Proviene únicamente del libre beneplácito de Dios. Los esfuerzos y los méritos del hombre no cuentan absolutamente para nada en el orden de la eterna predestinación.

6 Para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos hizo gratos en su Amado.

367. *a)* PARA ALABANZA DE LA GLORIA DE SU GRACIA. Aquí expresa San Pablo la causa final suprema de nuestra predestinación en Cristo: la gloria de Dios. Literalmente: «para alabanza de la gloria de su gracia», esto es, para que la gracia divina brille en todo su esplendor, causando la admiración y la alabanza de los hombres y de los ángeles.

Este versículo, vivido intensamente en plan contemplativo, convirtió en una gran santa a sor Isabel de la Trinidad.

b) CON LA CUAL NOS HIZO GRATOS EN SU AMADO. Es el perpetuo estribillo de este himno grandioso: todo en Jesús, todo por Jesús. Pero el estribillo cobra esta vez un acento más vivo y más tierno: «en su Amado». La Vulgata traduce: «en su Hijo muy amado». Ya se comprende que ese Amado no puede ser otro que aquel Hijo en el que tiene puestas el Padre todas sus complacencias (Mt 3,17).

[2] Hemos hablado de esto en la primera parte de nuestra obra (cf. n.175).

7 En el cual tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia 8 que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia.

368. Comienza San Pablo a exponer la realización temporal del plan eterno de Dios. Ya desde las últimas palabras del versículo anterior habíamos descendido de las preparaciones eternas a las realizaciones temporales. El gran Apóstol va a darnos ahora la prueba más impresionante del amor de Dios hacia nosotros: la redención por la sangre de Cristo (v.7-8), de la que describe en seguida el alcance universal, exponiendo el misterio de la reconciliación de todas las cosas en Cristo (v.9-10).

a) EN EL CUAL TENEMOS LA REDENCIÓN POR LA VIRTUD DE SU SANGRE. San Pablo expresa aquí la naturaleza de la redención (rescate) y su causa (la sangre de Cristo). La palabra *redención* (ἀπολύτρωσις) significa etimológicamente «liberación de un cautivo mediante su rescate». La noción de rescate se esfuma algunas veces y aparece únicamente la idea de liberación. Pero el sentido pleno de la palabra es exigido aquí por la mención de la sangre del Salvador presentada como precio del rescate. Y como la sangre—en la cual «está la vida»—tiene en el uso litúrgico la función de expiar, la fórmula paulina enseña que el Salvador ha ofrecido su sangre en sacrificio de expiación por los pecados del mundo.

b) LA REMISIÓN DE LOS PECADOS. El primer efecto de la redención es la remisión de los pecados. Hemos sido redimidos del pecado y de todos sus efectos, esto es, de la esclavitud del demonio y de la indignación de Dios. Y el precio de nuestra redención ha sido la sangre preciosísima de Cristo: «Habéis sido comprados a gran precio» (1 Cor 7,23).

c) SEGÚN LAS RIQUEZAS DE SU GRACIA QUE SUPERABUNDANTEMENTE DERRAMÓ SOBRE NOSOTROS. La sangre de Cristo derramada por nuestros pecados es la medida sin medida de la magnificencia de Dios hacia nosotros. Es infinito el tesoro de sus misericordias, e infinito el precio con que fuimos redimidos.

Comentando este versículo, escribe el gran teólogo Cayetano:

«Verdaderamente sería *magna* gracia la simple remisión de los pecados; *mayor* todavía perdonarlos redimiendo, esto es, pagando el debido precio, porque equivale a regalarnos ambas cosas. Pero la *máxima* gracia posible es ofrecer la propia sangre, dar la propia vida para obtener semejante remisión. Por esto no dice San Pablo «según su gracia», sino «según las riquezas de su gracia», para que nos diéramos cuenta de la múltiple y exuberante gracia que ello supone».

d) EN PERFECTA SABIDURÍA Y PRUDENCIA. La sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas, y la prudencia su aplicación práctica. San Pablo indica con estas palabras de qué modo aquella superabundante gracia de Dios se manifestó en nosotros: por el conocimiento sobrenatural de las cosas divinas y humanas.

[9] **Por éstas nos dio a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo [10] en la plenitud de los tiempos.**

369. *a)* POR ÉSTAS. Se refiere a la «sabiduría» y «prudencia» del versículo anterior.

b) NOS DIO A CONOCER EL MISTERIO DE SU VOLUNTAD. No hay que extrañarse de la importancia que concede San Pablo a esta revelación: es el coronamiento de todo el misterio. La redención no nos salvaría si no nos fuera anunciada; sólo en la medida en que la conozcamos podremos apreciarla y aprovecharnos de sus beneficios.

c) CONFORME A SU BENEPLÁCITO. Una vez más recalca San Pablo la absoluta gratuidad de este misterio, que obedece únicamente al libre beneplácito de Dios.

d) QUE SE PROPUSO REALIZAR EN CRISTO. El gran Apóstol presenta siempre a Cristo como centro de los pensamientos divinos, fuera del cual no habría para el Padre beneplácito, ni voluntad, ni designio de ninguna clase.

e) EN LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS. Los tiempos anteriores a Cristo son considerados por San Pablo como tiempos de ignorancia o de infancia, y la misma Ley Antigua es calificada de «sombra de lo futuro» (Col 2,17). Los siglos se sucedían unos a otros hasta el momento en que la era mesiánica, última edad del mundo, vino a completar el número fijado de antemano por Dios y a cerrar la historia de la humanidad. Esta expresión da a entender también que el pasado estaba orientado hacia el porvenir. Todo preparaba, anunciaba y esperaba al Mesías, que es el coronamiento y la explicación de todo. Dios trazó su plan para realizarlo en la plenitud de los tiempos.

(10) **Recapitulando en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra.**

370. San Pablo llega con estas palabras a la definición del misterio: se trata de *recapitular* en Cristo toda la creación.

La expresión *instaurare* (= instaurar), que emplea la Vulgata, no recoge con exactitud el pensamiento de San Pablo. La expresión griega del Apóstol (ἀνακεφαλαιώσασθαι) significa exactamente *recapitular*, o sea, reunir en uno, volver a juntar en uno los elementos dispersos de una unidad que se disgregó. Así como, aplicada esa expresión al mandamiento del amor, le designa en el orden lógico como centro y resumen de todos los mandamientos y de la ley entera (cf Rom 13,9), así, aplicada a Cristo, la designa, en el orden cósmico y soteriológico, como centro y ligadura viviente del universo, como principio de armonía y de unidad. Todo lo que estaba separado y disperso por el pecado, ha decidido Dios reunirlo y reatarlo a El por Cristo. Esto no significa únicamente que Cristo reúne en sí mismo, en el grado más eminente, las diversas perfecciones distribuidas en el universo sensible o en el mundo de los espíritus, sino, además, que El ejerce una acción en virtud de la cual atrae todas las cosas a sí para entregarlas todas a Dios. Como es El, por la creación, principio de existencia para todas las cosas, así también es El, por la redención, principio de reconciliación y de unión para todas las criaturas.

[11] **En El, *en quien fuimos, además, constituidos herederos por la predestinación*, según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad.**

371. *a)* EN EL. San Pablo no se cansa de repetir que todas estas maravillas las ha hecho el Padre en Cristo y por Cristo:

1. Nos eligió en Cristo (v.4).
2. Nos hizo hijos adoptivos por Cristo (v.5).
3. Nos redimió de los pecados por la sangre de Cristo (v.7).
4. Nos dio la sabiduría revelándonos el misterio de Cristo (v.9).
5. Recapituló todas las cosas en Cristo (v.10).

El gran Apóstol tenía a Cristo tan metido en su corazón y en sus entrañas, que pudo llegar a escribir: «Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

b) EN QUIEN FUIMOS, ADEMÁS, CONSTITUIDOS HEREDEROS POR LA PREDESTINACIÓN. Se refiere San Pablo en este versículo a la especial predestinación del pueblo judío a recibir las promesas mesiánicas (en seguida se dirigirá también a los gentiles).

Israel era la «heredad» y la posesión del Señor. Y el pueblo israelita, por su parte, tenía al Señor y a sus divinas bendiciones por «herencia» propia. El versículo de San Pablo podría traducirse así: «Nosotros, los judíos, fuimos constituidos, además, patrimonio o heredad de Dios por especial predestinación».

c) SEGÚN EL PROPÓSITO DE AQUEL QUE HACE TODAS LAS COSAS CONFORME AL CONSEJO DE SU VOLUNTAD. Una vez más, y con mayor firmeza si cabe, proclama San Pablo la libertad omnímoda de Dios al prepararnos tales bienes desde toda la eternidad.

[12] **A fin de que los que ya antes habíamos esperado en Cristo seamos para alabanza de su gloria.**

372. *a)* A FIN DE QUE LOS QUE YA ANTES HABÍAMOS ESPERADO EN CRISTO. San Pablo se refiere a los judíos *convertidos*, que abrazaron la fe antes que los paganos, o más bien en tanto que pertenecían por su nacimiento al pueblo de Israel, que tenía por prerrogativa y, en cierto sentido, por razón de ser la espera y esperanza del Mesías.

Algunos autores entienden este pasaje de todos los cristianos en general, que han puesto su esperanza en Cristo antes de haber gustado la plena realización de sus promesas en el cielo. Pero la doble oposición entre el «nos-

otros» de este versículo y el «vosotros» del versículo siguiente, y entre «los que antes esperábamos» y «los que escuchasteis», no se comprende sino a base de la distinción entre judíos y gentiles.

b) SEAMOS PARA ALABANZA DE SU GLORIA. Segunda vez expresa San Pablo la finalidad última y suprema de toda la obra de Dios y del misterio de Cristo: la alabanza de su gloria. La predestinación así concebida es, en la doctrina del Apóstol, la verdad más consoladora, la más apta para excitar nuestra gratitud hacia Dios, a cuya sola bondad preveniente, y no a nuestros esfuerzos personales, debemos los inmensos beneficios que ya hemos recibido y los que esperamos recibir aún acá en la tierra y por toda la eternidad en el cielo.

13 En El también vosotros, que escuchasteis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído.

373. San Pablo se dirige ahora a todos los cristianos convertidos del paganismo, o sea, a los que escucharon la palabra de la verdad brotada de los labios de Cristo y predicada a los gentiles por los apóstoles, esto es, el Evangelio de nuestra salvación, y lo aceptaron por la fe.

(13) Fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, 14 que es prenda de nuestra herencia.

374. Entre los beneficios concedidos a los gentiles, San Pablo señala en primer lugar el don del Espíritu Santo. En efecto, la efusión del Espíritu Santo sobre los paganos es la prueba de su vocación divina; éste es el argumento al que recurre San Pedro para introducir a los gentiles en la Iglesia (Act 10,44-48; 11,15; 15,7), y el que esgrime San Pablo contra los gálatas, aferrados a las tradiciones mosaicas (Gal 3,1-7). Es el Espíritu prometido por los profetas como prerrogativa de los tiempos mesiánicos (Act 2,14-21) y que el mismo Cristo prometió enviar en su sermón de la cena (Io 14,16-17).

a) FUISTEIS SELLADOS CON EL SELLO DEL ESPÍRITU SANTO PROMETIDO. El Espíritu Santo es como un *sello* impreso en nuestras almas. El sello sirve para testificar el derecho de propiedad, para autenticar la naturaleza de un objeto o el valor de un acto. Así el Espíritu Santo, derramado en nuestros corazones y manifestándose al exterior por la actividad maravillosa de sus múltiples dones, testifica que somos verdaderos hijos de Dios y que Dios nos reconoce por suyos: «Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios» (Rom 8,14). No se trata únicamente de las manifestaciones extraordinarias y transitorias del Espíritu Santo (gracias gratis dadas), sino de su presencia y acción permanentes, de las que experimenta el cristiano su fuerza íntima (Rom 8,15-16; 26-27, etc.).

b) QUE ES PRENDA DE NUESTRA HERENCIA. El Espíritu Santo es considerado también como prenda o arras de nuestra herencia

eterna, porque la vida espiritual del cristiano, por el Espíritu Santo que habita en nuestros corazones, constituye una participación y un pregusto de la vida bienaventurada del cielo, sobre todo cuando la acción del divino Espíritu se hace sentir fuertemente a través de sus preciosísimos *dones*, que introducen al alma en las embriagueces del estado místico. Entonces es cuando el alma experimenta aquella «mano blanda» y «toque delicado» de que habla San Juan de la Cruz y que «a vida eterna sabe».

Esta imagen—el Espíritu Santo, prenda de nuestra herencia—encierra muchas y grandes lecciones. He aquí las principales:

a) Identidad profunda de naturaleza entre la caridad que el Espíritu Santo derrama en nuestros corazones acá en la tierra y la del cielo.

b) Sublimidad de los bienes futuros, ya que los dones actuales del Espíritu no son más que un anticipo y pregusto de aquéllos. «Si la prenda es tan grande, ¡cuál será la posesión!» (San Jerónimo).

c) Certeza de esta posesión futura, que el Espíritu Santo se compromete a darnos si nosotros no nos hacemos voluntariamente indignos.

d) Invitación implícita a observar fielmente por nuestra parte las condiciones del contrato.

(14) En vistas a la plena recuperación de los rescatados, para alabanza de su gloria.

375. *a)* EN VISTAS A LA PLENA RECUPERACIÓN DE LOS RESCATADOS. Algunos exegetas traducen: «Rescatando la posesión que El se adquirió» (Nácar-Colunga). El sentido es el mismo. Se trata del rescate o recuperación por parte de Dios de la creación entera a través de Cristo. La consecución de nuestra herencia eterna lleva a la adquisición por Dios de todo lo rescatado por Cristo y al triunfo pleno y consumado del mismo Cristo en el cielo.

b) PARA ALABANZA DE SU GLORIA. Por tercera vez, este estribillo triunfal evoca la finalidad última y suprema de la redención, a la cual han concurrido, cada una a su manera, las tres divinas Personas de la Santísima Trinidad: el Padre predestinándola, el Hijo realizándola y el Espíritu Santo aplicándola a judíos y gentiles. Todo se refunde, finalmente, en el esplendor de la gloria de Dios:

«Todo es vuestro: ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas, ya el mundo, ya la vida, ya la muerte, ya lo venidero, todo es vuestro; y *vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios*» (1 Cor 3,22-23).

«Ya no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, *porque Cristo lo es todo en todos*» (Col 3,11).

«Cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, *para que sea Dios todo en todas las cosas*» (1 Cor 15,28).

Esta será, en definitiva, la *alabanza de gloria*, que constituirá eternamente en el cielo la vida de los bienaventurados.

3. Exposición teológica

El texto de San Pablo cuyo comentario exegético acabamos de hacer contiene las líneas fundamentales de nuestra predestinación adoptiva en Jesucristo directamente reveladas por Dios. Para mayor abundamiento vamos a exponer ahora, en plan estrictamente teológico, esas mismas directrices del plan de Dios sobre nosotros en Jesucristo y por Jesucristo [3].

La vida íntima de Dios

376. La divina revelación nos dio a conocer lo que jamás la simple razón humana hubiera podido sospechar: el misterio de la vida íntima de Dios.

Dios no es «el gran solitario» que proclamaron los filósofos. A pesar de la unidad simplicísima de su esencia, hay en El tres personas perfectamente distintas entre sí. El Padre engendra eternamente a su Hijo, el Verbo de Dios, y de la corriente afectiva de ambos procede ese torrente de llamas conocido con el nombre de Espíritu Santo. La procesión eterna de las divinas personas y la infinita complacencia que experimentan entre sí constituye el misterio de la vida íntima de Dios.

La creación

377. Infinitamente feliz en sí mismo, Dios no necesitaba para nada a las criaturas. Nada absolutamente podrían añadir a su inefable y soberana felicidad.

Pero Dios es amor (1 Io 4,16), y el amor es esencialmente comunicativo, tiende a derramarse sobre los demás. Y al conjuro taumatúrgico de la palabra de Dios brotó de la nada la creación universal con toda su magnificencia regia y con todo su mágico esplendor.

La vida natural

378. Todo el ser de las criaturas es una participación analógica del ser infinito de Dios. Pero esta participación admite grados diferentísimos. Y así:

a) Las criaturas inanimadas (minerales) participan del *ser* en su última resonancia analógica, pero carecen en absoluto de *vida*. No hay en ellas sino un *rastro*, un *vestigio* o *huella* de Dios, como la huella de un caminante sobre la nieve.

b) Los vegetales participan ya de la *vida*, pero en forma muy precaria e imperfecta: vida vegetativa.

c) Los animales están dotados de vida *sensitiva*, muy superior a la de las plantas.

d) Las criaturas racionales (el hombre y el ángel), en cuanto dotadas

[3] Hemos consultado, principalmente, las obras insustituibles de DOM COLUMBA MARMIÓN, sobre todo *Jesucristo, vida del alma* y *Jesucristo en sus misterios;* las del P. PHILIPON, especialmente *La doctrina espiritual de Dom Marmión* y *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad;* la del abate GRIMAUD *El y nosotros: un solo Cristo* (Buenos Aires 1944), y la del P. RAMIÈRE *El Corazón de Jesús y la divinización del cristiano* (Bilbao 1936).

de *inteligencia*, imitan y representan las perfecciones de Dios en grado muy superior a las demás criaturas. Constituyen una *imagen natural* de Dios (cf. Gen 1,26) y ocupan el puesto más elevado en la creación universal.

La vida sobrenatural

379. Libérrimamente, sin que hubiese en sus criaturas más perfectas el más insignificante título exigitivo, determinó Dios comunicar a los ángeles y a los hombres la *vida sobrenatural*, esto es, una participación física y formal de su propia naturaleza divina. Es la *gracia santificante* que establece entre Dios y la criatura que la recibe una verdadera relación de paternidad y filiación, no natural —como es obvio—, pero sí muy real y verdadera en el orden adoptivo. El ángel y el hombre se convirtieron por la gracia en hijos de Dios y en *imágenes sobrenaturales* del mismo.

La prueba y la caída

380. Para otorgarles, por decirlo así, *en propiedad perpetua e inamisible* el tesoro de la gracia santificante con todo cuanto ella supone, lleva consigo y exige—incluso la gloria eterna—, Dios sometió a una prueba, tanto a los ángeles como a los hombres.

No sabemos en qué consistió la prueba de los ángeles, pero sí que muchos de ellos la superaron felizmente, permaneciendo fieles a Dios, y al instante fueron confirmados en gracia y admitidos para siempre a la visión beatífica. Son, sencillamente, *los ángeles*, uno de los cuales permanece continuamente a nuestro lado como custodio de nuestra alma. Otros muchos se rebelaron contra Dios, y al instante fueron convertidos en *demonios* y arrojados al infierno para siempre, sin esperanza de redención.

La prueba a que fue sometido el hombre consta con todo detalle en las primeras páginas de la Biblia (cf. Gen 3,1-24). El primer hombre, complaciendo a la primera mujer, que había sido previamente seducida por el enemigo infernal, quebrantó el precepto de Dios y perdió instantáneamente, para sí y para todos sus descendientes, el estado de justicia original con todos los privilegios preternaturales—integridad, impasibilidad e inmortalidad—y todos los dones sobrenaturales, infinitamente superiores: la gracia santificante, las virtudes y dones del Espíritu Santo y la inhabitación amorosa de la Santísima Trinidad en lo más íntimo de su alma.

Magnitud de la catástrofe

381. La inteligencia humana apenas puede vislumbrar la magnitud inconmensurable de la catástrofe que para todo el género humano representó el pecado original de nuestros primeros padres. Su aspecto más terrible, con relación a nosotros, es el de su absoluta irreparabilidad. Si Dios exigía una reparación proporcionada a la culpa, el género humano estaba irremisiblemente perdido para siempre, en razón de la distancia infinita que hay de nosotros a Dios.

El abate Grimaud expresa con una parábola sugestiva esta irremediabilidad de la culpa original [4]:

[4] GRIMAUD, *El y nosotros: un solo Cristo* (Buenos Aires 1944) p.3-4.

«Supongamos—dice—que una familia posee un magnífico jarrón de porcelana de Sèvres, verdadera maravilla de la mejor época, cuyo valor es inestimable. Este objeto precioso ocupa un lugar de preferencia en el salón principal y constituye la admiración de todos.

El padre de familia, prudentemente, prohibe a su hijo tocar este jarrón, fortuna de la casa. Y hasta le hace saber que, si desobedece, será gravemente castigada su curiosidad.

El aturdido joven desoye las órdenes de su padre. Queriendo contemplar de cerca esta obra maestra y hacerla admirar por sus amigos, la toma, la mira, le da vuelta entre sus manos, hasta que, ¡oh desgracia!, hace un movimiento en *falso* y la deja caer. Choca bruscamente el jarrón contra el suelo y se quiebra en mil pedazos.

Corre el padre al oír el ruido. Contempla, aterrado, este irreparable desastre. Pues, si bien la rotura fue rápida y fácil, es imposible la compostura. ¿Quién podría, en efecto, unir estos informes restos y volver el jarrón a su esplendor?

El airado padre reprende a su hijo. Y le castiga. Pero su justa cólera no suelda los pedazos.

Y como conclusión final dice a sus servidores: «Barred esos restos y echadlos a la basura...»

El lector habrá adivinado sin esfuerzo la escena trágica del paraíso. La catástrofe del pecado original no tenía remedio posible por parte del hombre que la había ocasionado.

Plan divino de la restauración

382. Pero «lo que es imposible a los hombres, es posible para Dios» (Lc 18,27). Escuchemos de nuevo al abate Grimaud explicando bellísimamente cómo restauró Dios el jarrón roto [5]:

«Era la humanidad ese precioso jarrón confiado a Adán, quien, como nos enseña la Escritura, era el responsable. Nosotros, que somos muy cortos de entendederas [6], consideramos a una familia como constituyendo un solo bloque: si el padre queda deshonrado, la esposa y los hijos lo son igualmente con él. Dios, que ve el conjunto, miraba al género humano como un ser único, cuyo jefe, Adán, disponía de su suerte.

Nuestro primer padre, por su desobediencia, deja caer su maravilloso depósito, el cual se quiebra. «La naturaleza única—dice San Máximo, confesor—fue rota en mil pedazos». Y San Pablo: «Por la desobediencia de un solo hombre fueron muchos constituidos pecadores» (Rom 5,19). En lo sucesivo, *todo hombre que venga a este mundo, sólo será un pedazo roto.*

¿Qué podía hacer Dios ante esta catástrofe?

A semejanza del padre de familia, habría podido decir: «Barred y echad a la basura». Era la perdición eterna.

Dios no habló de esta manera.

El, el artista infinito, que podía restaurar la obra de arte, de lo cual era incapaz el padre de familia, dijo por el contrario: «Yo volveré a juntar los pedazos rotos».

Y agrega: «Volveré a hacer un jarrón más bello que el primero, una humanidad no menos perfecta que la del paraíso terrenal, pues estos pedazos informes *los uniré a mi Hijo, el Verbo, el cual, haciéndose carne, será el jefe de la humanidad.* Se incorporarán a El y formarán en El un conjunto espléndido, una obra de arte divina». Así es, nos dice San Pablo, «que por la obediencia de uno solo serán muchos constituidos justos» (Rom 5,19).

El *Cuerpo místico* estaba decretado. Adorable proyecto que quedó hasta la venida de Cristo, *el secreto de Dios* (Eph 3,9)».

[5] Ibid., p.4-5.

[6] Nos parece que la frase estaría mejor construida en la siguiente forma: «A pesar de que nosotros somos muy cortos de entendimiento...». *(N. del A.)*

El porqué de la cruz

383. La encarnación del Verbo, sin más, hubiera sido remedio suficiente y sobreabundante para la redención del género humano. Una sola palabra de Cristo, una simple sonrisa de sus labios divinos, era suficiente para redimir millones de mundos, en razón del valor infinito de cualquiera de los actos del hombre-Dios.

Y, sin embargo, de hecho no fue así. No sin altísimo designio de su infinita sabiduría, decretó Dios que la redención del género humano se realizara precisamente en la cruz y no sin ella. Lo dice expresamente San Pablo bajo la directa inspiración del Espíritu Santo:

«Plugo al Padre que en Cristo habitase toda la plenitud y reconciliar por El todas las cosas consigo, así las de la tierra como las del cielo, restableciendo la paz *por medio de la sangre que derramó en la cruz*» (Col 1,19-20).

La razón humana queda aturdida ante semejante designio de Dios. Imposible dar una explicación satisfactoria de lo que trasciende infinitamente la pobre inteligencia del hombre. Sin embargo, los teólogos se han esforzado en señalar algunas razones, aunque reconociendo, por otra parte, la profundidad insondable del misterio. Escuchemos de nuevo al abate Grimaud [7]:

«He aquí, pues, el tenor del maravilloso designio de amor concebido en un eterno entendimiento entre el Hijo y el Padre. El Verbo se hará hombre y le dirá Dios: «A fin de que yo recoja en ti los despojos de la humanidad y que por ti los restaure, *yo quiero* que sufras las penas y las humillaciones de la naturaleza humana, y que me pidas el perdón de tus miembros expiando por ellos sobre la cruz. Entonces firmaré la paz».

Se puede uno admirar de que Dios se haya decidido a un plan tan riguroso. ¿Por qué esos sufrimientos, esa sangre, esa muerte?

Al pedir a su Hijo encarnado ese sacrificio, Dios tenía a la vista, en primer lugar, *su propia glorificación* ante el mundo creado. Cristo era la criatura más perfecta posible, y, como jefe de la humanidad, nos contenía a todos en El, siendo con sus miembros el *Hombre único*, la total naturaleza humana. Al anonadarse en presencia de la divinidad demostraba que Dios es el único ser capaz de subsistir, que toda otra existencia debe inclinarse ante la suya, que nadie puede compararse a El, que en definitiva *no hay otro Dios* (Deut 33,26).

Quería Dios obtener luego del mundo culpable *una expiación justa y completa.* Se requería que el pecado fuera castigado en la humanidad: en primer término en su *cabeza*, inocente por cierto, pero solidaria del error de sus miembros, de la misma manera que el cráneo puede resultar quebrantado a consecuencia de la torpeza del pie; luego, en sus *miembros*, los cuales, por sus sufrimientos, continuarán hasta el fin del mundo la pasión de Cristo.

Dios quería, finalmente, que esta sangre de la cruz fuera *una lección*

[7] O.c. p.8-9

perpetua y evidente, algo que impresionara fuertemente los ojos, la imaginación, los corazones y principalmente la voluntad, en perpetua memoria, ya que Dios conocía la ligereza de la cabeza humana, olvidadiza en extremo.

Tales son los motivos que nosotros podemos percibir de la voluntad del Padre sobre su Hijo. Existen muchos otros, que escapan a nuestra capacidad de pequeños seres limitados, pues *son insondables los designios de Dios e incomprensibles sus caminos* (Rom 11,33)».

Cristo y el cristiano, una sola cosa

384. Todavía hay que avanzar un paso más para acabar de perfilar, en sus líneas generales, el maravilloso plan divino de nuestra predestinación en Cristo.

¿Cómo es posible, en efecto, que Dios amara tanto al mundo que, para salvarle, no vacilara en entregar a la muerte al Hijo muy amado, en el que tenía puestas todas sus complacencias? ¿No parece que hay aquí una incomprensible y hasta monstruosa inversión de los términos, entregando al inocente por el culpable, al Hijo natural por el esclavo rebelde y obstinado?

«¿Cómo pensar—escribe todavía el abate Grimaud [8]—que este Hijo muy querido, objeto de tal amor, pudo *ser dado al mundo*, es decir, entregado a una humanidad rota y sólo merecedora de ser barrida y arrojada a la basura?

Ante esta dificultad, aparentemente insuperable, Dios se sirvió darle una solución que sólo El podía inventar: *la humanidad y el Hijo serían una sola cosa en el Cuerpo místico*, del cual Cristo sería Jefe y Cabeza, y nosotros miembros. Habría ante El, participando de su vida divina, un solo viviente, su Hijo Jesucristo, Cristo total, naturaleza humana regenerada.

A la humanidad, incorporada a Cristo, el Padre entregaba, de repente, *el mismo amor que a su Hijo*, pues los padres aman de igual manera en sus hijos su cabeza y sus miembros.

He aquí cómo el Padre ha podido *dar al mundo su Hijo unigénito* (Io 3,16). Dios ya no amaría de un lado a los hombres y del otro a su Hijo, sino que abrazaría en un único amor a la Cabeza y a los miembros: *Habiéndonos* —dice San Pablo—*predestinado para ser hijos suyos adoptivos..., nos hizo gratos en su querido Hijo* (Eph 1,5-6).

El incomparable amor que Dios Padre ha manifestado al mundo caído no tiene, por consiguiente, otra explicación que el *Cuerpo místico*.

Dios tiene un solo objeto de su amor, su Hijo. No puede tener a ningún otro, pues nada, fuera de su Hijo eterno igual a El, es capaz de atraer sus miradas y su terneza. Por eso *jamás amará a otro personaje que no sea «su Hijo muy querido»*, ese Hijo al cual la voz del Padre da este testimonio en el instante en que es bautizado por San Juan en el río Jordán: *Este es mi querido Hijo, en quien tengo puesta mi complacencia* (Mt 3,17).

Ahora bien: este Hijo *somos nosotros con El y El con nosotros*. «Habiéndonos Dios predestinado para ser hijos suyos adoptivos por Jesucristo» (Eph 1,5), hemos llegado a ser sus miembros, sus verdaderos miembros. Somos, con El, el objeto de las complacencias del Padre celestial, quien, por este esfuerzo divino de nuestra incorporación a Cristo, «nos hizo gratos a su vista en su querido Hijo» (Eph 1,6). A tal punto agradables, que nuestro Señor dice esta frase sorprendente, tan dulce a nuestros oídos: *Padre, has amado a ellos como me amaste a mí* (Io 17,23). El Padre ya no hace distinción, en su amor, de los miembros, de la cabeza, de las partes agregadas, de la persona del Jefe tan afectuosamente querida. Como dice San Agustín: *Hemos llegado a ser Cristo*».

[8] O.c. p.9-11.

La esencia de la vida cristiana

385. Ahora se comprende ya sin esfuerzo en qué consistirá la *esencia misma de la vida cristiana*. El cristiano, fuera de Cristo, es un ser irreal, un ser «inexistente», valga la paradoja. Todo cuanto pueda hacer o intentar desligado de Cristo no tiene valor alguno ante Dios. Sus prácticas de piedad, su oración, sus sacrificios y sufrimientos, etc., etc., tendrán valor santificador en la medida de su incorporación a Cristo y no más. Su misma vida trinitaria—punto de vista culminante, superior en teoría a todos los demás—no tendría valor alguno sin Cristo, puesto que es El el único camino para ir al Padre (Io 14,6), y el Padre nos ama únicamente «porque amamos a Cristo y hemos creído que ha salido de Dios» (Io 16,27), absolutamente por nada más. A Dios no le interesan nuestros servicios sino a través de Cristo (Col 3,17), ni acepta nuestras peticiones si no las formulamos en su nombre (Io 16,23-24). Sin Cristo estamos completamente muertos, como el sarmiento separado de la vid (Io 15,4). En una palabra: sin Cristo no somos nada ni podemos hacer absolutamente nada: «Sin mí no podéis hacer nada» (Io 15,5).

Pues si esto es así—como nos lo garantiza infaliblemente la divina revelación—, la esencia de la vida cristiana consistirá en *nuestra incorporación a Cristo;* y el progreso y desarrollo de la misma, o sea, el proceso de nuestra santificación, consistirá esencialmente en *ir incrementando sin cesar esta incorporación a Cristo* hasta poder decir con el Apóstol: «Ya no soy yo quien vivo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

Este es el punto central, el fundamento básico, la clave auténtica, la quintaesencia misma de la vida cristiana. Son legión, por desgracia, las almas buenas y piadosas que no lo han comprendido así. Se dispersan y distraen en multitud de pequeños detalles que les hacen perder de vista el grandioso plan de Dios sobre nosotros, sus pobres criaturas. San Pablo se desvivía por anunciar a todos el gran «misterio de Cristo» (Col 1,26-27), las «insondables riquezas de Cristo» (Eph 3,8), «en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros» (Eph 1,7-8). Lloraba al ver la desorientación de los hombres, «enemigos de la cruz de Cristo» (Phil 3,18), y buscando apagar su sed «en cisternas rotas, que no pueden contener las aguas» (Ier 2,13), sin caer en la cuenta de que «Cristo lo es todo en todos» (Col 3,11) y de que en El se sentirían del todo llenos y saciados «con la plenitud misma de Dios» (Eph 3,19).

386. Si quisiéramos ahora plasmar en fórmulas breves y estereotipadas lo que constituye la esencia misma de la vida cristiana,

propondríamos estas tres, que expresan en forma distinta una sola y misma realidad:

b) Ser *otro Cristo* o, si se quiere, *Cristo otra vez.*

a) Ser por gracia lo que Cristo es por naturaleza (Dom Columba Marmión).

c) Ser para Cristo «una nueva humanidad sobreañadida en la cual renueve todo su misterio» (sor Isabel de la Trinidad).

Vamos, pues—como advertíamos en la introducción a esta segunda parte de nuestra obra—, a recorrer por segunda vez las grandes líneas teológicas del tratado del Verbo encarnado para aplicarlas *analógicamente* al cristiano, que *tiene que reproducir a Cristo en su ser y en su obrar*, o sea, en el hecho mismo de la encarnación y en los misterios de la vida del hombre-Dios sobre la tierra.

LIBRO I

La encarnación de lo divino en el cristiano

387. Al comenzar la exposición del tratado teológico del *Verbo encarnado* estudiábamos en primer lugar, según el orden lógico de las ideas, la encarnación en sí misma y en sus principales consecuencias.

Otro tanto hemos de hacer en esta segunda parte de nuestra obra con relación al cristiano si queremos establecer el paralelismo *analógico* entre él y su divino Jefe.

Pero inmediatamente surge la pregunta inevitable: ¿Es posible hablar de una *encarnación* de Dios en el cristiano? ¿No es, acaso, una verdad de fe que la unión hipostática de la naturaleza humana con la divina es propia y exclusiva de Jesucristo? ¿No rebasaremos al emplear este lenguaje, no ya sólo los límites de la exactitud y de la verdad, sino incluso los de la misma ortodoxia cristiana?

Si habláramos de una encarnación en sentido unívoco e *hipostático*, claro está que sí: sería una verdadera herejía. Pero si empleamos esa expresión en sentido puramente *análogo*[1], estableciendo las diferencias inmensas que separan la unión hipostática *natural* de la unión *adoptiva* establecida en el cristiano por la gracia, todo vuelve a sus legítimos cauces y nada absolutamente se dice contra la ortodoxia y la verdad.

Esta manera de hablar tiene, por otra parte, la ventaja de permitirnos expresar del modo menos imperfecto posible las realidades inefables de la vida cristiana. El mismo San Pablo tropezó con la incapacidad radical del lenguaje humano para expresar adecuadamente las maravillas de nuestra incorporación a Cristo por la gracia. Trasladamos aquí lo que hemos escrito en otra parte [2]:

«San Pablo no hallaba en el lenguaje humano palabras justas para expresar esta realidad inefable de la incorporación del cristiano a su divina Vid. La vida, la muerte, la resurrección del cristiano: todo ha de estar unido íntimamente a Cristo. Y, ante la imposibilidad de expresar estas realidades con las palabras humanas en uso, creó esas expresiones enteramente nuevas, desconocidas hasta él, que no debían tampoco acabarle de llenar: «Hemos muerto juntamente con Cristo»: *commortui* (2 Tim 2,11), y con El hemos sido sepultados: *consepulti* (Rom 6,4), y con El hemos resucitado: *conresuscitati* (Eph 2,6), y hemos sido vivificados y plantados en El: *convi-*

[1] En gracia a los no iniciados en filosofía, vamos a explicar el concepto de *unívoco* y de *análogo*. Cuando una realidad cualquiera es participada por muchos individuos *del mismo e idéntico modo*, tenemos una participación *unívoca* (v.gr., la humanidad se dice o predica de todos los hombres del mundo en el mismo e idéntico sentido: todos son *igualmente* hombres). Si, por el contrario, aquella realidad se predica de varios sujetos *de modo diferente o proporcional*, tenemos una participación *análoga* (v.gr., el *ser* se predica de Dios, del ángel, del hombre, de los animales, plantas y piedras—todos son *seres*—, pero de modo muy diferente y en grados muy diversos).

Las diferencias que separan a los seres análogos son más grandes que las coincidencias que los unen. Es lo que expresa la fórmula técnica: son *simpliciter* distintos, y sólo *secundum quid* idénticos.

[2] Cf. *Teología de la perfección cristiana* 3.ª ed. BAC (Madrid 1958) n.14.

vificavit nos in Christo (Eph 2,5), *et complantati* (Rom 6,5), para que vivamos con El: *et convivemus* (2 Tim 2,11), a fin de reinar juntamente con El eternamente: *et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu* (Eph 2,6)».

Si esto le ocurrió a San Pablo, que tenía su alma iluminada por los resplandores de la divina inspiración, nada tiene de extraño que lo hayan experimentado también, con mayor angustia todavía, los grandes místicos experimentales que han acertado a vivir con intensidad el gran misterio de Cristo en nuestras almas. Véase, por ejemplo, el esfuerzo sobrehumano de sor Isabel de la Trinidad para expresar en su sublime plegaria estas realidades inefables:

«¡Oh mi Cristo amado, crucificado por amor! Quisiera ser una esposa para vuestro corazón, quisiera cubriros de gloria, quisiera amaros hasta morir de amor. Pero siento mi impotencia y os pido que me *revistáis* de Vos mismo, que *identifiquéis* mi alma con todos los movimientos de vuestra alma, que me *sumerjáis*, que me *invadáis*, que os *substituyáis en mí* para que mi vida no sea más que una *irradiación* de vuestra vida...»

Y un poco más abajo, dirigiéndose al Espíritu Santo, añade todavía en un rasgo de increíble audacia:

«¡Oh Fuego consumidor, Espíritu de amor! Venid a mí, a fin de que se haga en mi alma *como una encarnación del Verbo;* que yo sea para El *una humanidad sobreañadida*, en la cual renueve todo su misterio».

Es preciso reconocer la impotencia del lenguaje humano para expresar estas realidades divinas y hemos de resignarnos, por tanto, a explicarlas del modo menos imperfecto que tengamos a nuestro alcance, a sabiendas de quedar muy por debajo de la divina e inefable realidad.

Dividiremos este primer libro, que hemos titulado *La encarnación de lo divino en el cristiano*, en los siguientes capítulos:

1.º La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justa.
2.º La gracia santificante y la filiación adoptiva del cristiano.
3.º La vida divina del cristiano.

CAPITULO I

La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justa

El primero y más elevado aspecto de esa especie de encarnación o inserción de lo divino en el alma justificada lo constituye, sin duda alguna, el hecho inefable de la inhabitación de la Santísima Trinidad en lo más íntimo y profundo de la misma.

Vamos a exponer su *existencia, naturaleza, finalidad* y *modo de vivir* este inefable misterio en vistas a nuestra propia santificación.

1. Existencia

388. El hecho de la divina inhabitación es una verdad de fe. Consta clara, expresa y repetidamente en la Sagrada Escritura. He aquí los principales textos:

«Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos nuestra morada» (Io 14,23).

«¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá. Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (1 Cor 3,16-17).

«¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?» (1 Cor 6,19).

«Pues vosotros sois templos de Dios vivo» (2 Cor 6,16).

«Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros» (2 Tim 1,14).

«Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios, y Dios en él» (1 Io 4,16).

No cabe, pues, la menor duda acerca de la existencia de la inhabitación trinitaria en el alma justificada. En los textos de San Pablo se atribuye esa inhabitación al Espíritu Santo, no porque en realidad exista una presencia *especial* del Espíritu Santo que no sea común al Padre y al Hijo, sino por una muy conveniente *apropiación*, ya que la inhabitación trinitaria es la gran obra del amor de Dios al hombre y es el Espíritu Santo el Amor personal en el seno de la Trinidad Santísima.

2. Naturaleza

389. Vamos a prescindir en absoluto de las diversas teorías que han formulado los teólogos para explicar la naturaleza íntima de la inhabitación trinitaria, o sea, el modo misterioso con que se realiza en nuestras almas [1]. Nos limitamos a señalar en qué se distingue la presencia de inhabitación de las otras presencias de Dios que señala la teología.

Pueden distinguirse, en efecto, hasta *cinco* presencias de Dios completamente distintas:

1.ª Presencia personal e hipostática. Es la propia y exclusiva de Jesucristo-hombre. En él la persona divina del Verbo no reside como en un templo, sino que constituye su propia personalidad aun en cuanto hombre. En virtud de la unión hipostática, Cristo-hombre es una persona *divina*, de ningún modo una persona humana.

2.ª Presencia eucarística. En la Eucaristía está presente Dios de una manera *especial* que solamente se da en ella. Es el *ubi* eucarístico, que, aunque de una manera directa e inmediata afecta

[1] El lector que quiera información sobre esto, puede consultar nuestra *Teología de la perfección cristiana*, n.97, donde hablamos también de la finalidad de la inhabitación (n.98).

únicamente al cuerpo de Cristo, afecta también indirectamente a las tres divinas personas de la Santísima Trinidad: al Verbo, por su unión personal con la humanidad de Cristo, y al Padre y al Espíritu Santo, por la *circuminsesión*, o presencia mutua de las tres divinas personas entre sí, que las hace absolutamente inseparables.

3.ª PRESENCIA DE VISIÓN. Dios está presente en todas partes —como veremos en seguida—, pero no en todas se deja ver. La visión beatífica en el cielo puede considerarse como una presencia especial de Dios distinta de las demás. En el cielo está Dios *dejándose ver*.

4.ª PRESENCIA DE INMENSIDAD. Uno de los atributos de Dios es su *inmensidad*, en virtud de la cual Dios está realmente presente en todas partes, sin que pueda existir criatura o lugar alguno donde no se encuentre Dios. Y esto por tres capítulos:

a) POR ESENCIA, en cuanto que Dios está *dando el ser* a todo cuanto existe sin descansar un instante, de manera parecida a como la fábrica de electricidad está enviando sin cesar el fluido eléctrico que mantiene encendida la bombilla. Si Dios suspendiera un solo instante su acción conservadora sobre cualquier ser, desaparecería *ipso facto* ese ser en la nada, como la lámpara eléctrica se apaga instantáneamente cuando le cortamos la corriente. En este sentido, Dios está presente incluso en un alma en pecado mortal y en el mismísimo demonio, que no podrían existir sin esa presencia divina.

b) POR PRESENCIA, en cuanto que Dios tiene continuamente ante sus todos los seres creados, sin que ninguno de ellos pueda substraerse un solo instante a su mirada divina.

c) POR POTENCIA, en cuanto que Dios tiene sometidas a su poder todas las criaturas. Con una sola palabra las creó y con una sola podría aniquilarlas.

5.ª PRESENCIA DE INHABITACIÓN. Es la presencia *especial* que establece Dios, uno y trino, en el alma justificada por la gracia.

¿En qué se distingue esta presencia de *inhabitación* de la presencia general de *inmensidad?*

Ante todo hay que decir que la presencia especial de inhabitación supone y preexige la presencia general de inmensidad, sin la cual no sería posible. Pero añade a esta presencia general dos cosas fundamentales, a saber: la *paternidad* y la *amistad* divinas, la primera fundada en la *gracia santificante*, y la segunda en la *caridad*.

Vamos a explicar un poco estas realidades inefables.

a) LA PATERNIDAD. Propiamente hablando, no puede decirse que Dios sea *Padre* de las criaturas en el orden puramente natural. Es verdad que todas han salido de sus manos creadoras, pero este hecho constituye a Dios *Autor* o *Creador* de todas ellas, pero de ningún modo le hace *Padre* de las mismas. El artista que esculpe una estatua en un trozo de madera o de mármol es el *autor* de la estatua, pero de ningún modo su *padre*. Para ser padre es preciso transmitir la propia vida, esto es, la propia naturaleza específica, a otro ser viviente de la misma especie.

Por eso, si Dios quería ser nuestro Padre, además de nuestro Creador, era preciso que nos transmitiese su propia naturaleza divina en toda su plenitud—y éste es el caso de Jesucristo, Hijo de Dios por naturaleza—o, al menos, una *participación* real y verdadera de la misma, y éste es el caso del alma justificada. En virtud de la *gracia santificante*, que nos da una participación misteriosa, pero muy real y verdadera, de la misma naturaleza divina (cf. 2 Petr 1,4), el alma justificada se hace verdaderamente *hija de Dios* por una adopción *intrínseca* muy superior a las adopciones humanas, puramente jurídicas y extrínsecas. Y desde ese momento, Dios, que ya residía en el alma por su presencia general de inmensidad, *comienza a estar en ella como Padre* y a mirarla como verdadera hija suya. Este es el primer aspecto de la presencia de *inhabitación*, incomparablemente superior, como se ve, a la simple presencia de inmensidad. La presencia de *inmensidad* es común a todo cuanto existe (incluso a las piedras y a los mismos demonios). La de *inhabitación*, en cambio, es propia y exclusiva de los hijos de Dios. Supone siempre la gracia santificante y, por lo mismo, no podría darse sin ella.

b) LA AMISTAD. Pero la gracia santificante no va nunca sola. Lleva consigo el maravilloso cortejo de las virtudes infusas, entre las que destaca, como la más importante y principal, la *caridad* sobrenatural. Como explicaremos en su lugar, la caridad establece una verdadera y mutua *amistad* entre Dios y los hombres: es su esencia misma [2]. Por eso al infundirse en el alma, juntamente con la gracia santificante, la caridad sobrenatural, Dios comienza a estar en ella de una manera enteramente nueva: ya no está simplemente como *autor*, sino también como verdadero *amigo*. He ahí el segundo entrañable aspecto de la divina inhabitación.

Presencia íntima de Dios, uno y trino, como *Padre* y como *Amigo*. Este es el hecho colosal, que constituye la esencia misma de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justificada por la gracia y la caridad.

3. Finalidad

390. La inhabitación trinitaria en nuestras almas tiene una finalidad altísima, como no podía menos de ser así. Es el gran don de Dios, el primero y el mayor de todos los dones posibles, puesto que nos da la posesión real y verdadera del mismo Ser infinito de Dios. La misma gracia santificante, con ser un don de valor inapreciable, vale infinitamente menos que la divina inhabitación. Esta última recibe en teología el nombre de gracia *increada*, a diferencia de la gracia habitual o santificante, que se designa con el de gracia *creada*. Hay un abismo entre una criatura—por muy perfecta que sea—y el mismo Creador.

La inhabitación equivale en el cristiano a la unión hipostática en la persona de Cristo, aunque no sea ella, sino la gracia habitual, la que nos constituye formalmente hijos adoptivos de Dios. La gracia santificante penetra y empapa formalmente nuestra alma *divinizándola*. Pero la divina inhabitación es como la encarnación o inserción en nuestras almas de lo absolutamente divino: del mismo

[2] Cf. II-II 23,1.

ser de Dios, tal como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas.

Dos son las principales finalidades de la divina inhabitación en nuestras almas. Vamos a exponerlas en otras tantas conclusiones.

Conclusión 1.ª La Santísima Trinidad inhabita en nuestras almas para hacernos participantes de su vida íntima divina y transformarnos en Dios.

391. La vida íntima de Dios consiste, como ya dijimos, en la procesión de las divinas personas—el Verbo, del Padre por vía de generación intelectual; y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo por vía de procedencia afectiva—y en la infinita complacencia que en ello experimentan las divinas personas entre sí.

Ahora bien: por increíble que parezca esta afirmación, la inhabitación trinitaria en nuestras almas tiende, como meta suprema, a hacernos participantes del misterio de la vida íntima divina, *asociándonos a él* y transformándonos en Dios, en la medida en que es posible a una simple criatura. Escuchemos a San Juan de la Cruz —Doctor de la Iglesia universal—explicando esta increíble maravilla [3]:

«Este *aspirar del aire* es una habilidad que el alma dice que le dará allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de *aspirar*, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita *para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo*, que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación *si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado*.

Y esta tal *aspiración* del Espíritu Santo en el alma, con que Dios la transforma en sí, le es a ella de tan subido y delicado y profundo deleite, que no hay que decirlo por lengua mortal, ni el entendimiento humano en cuanto tal puede alcanzar algo de ello...

Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella *por modo participado*. Porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, *en que el alma se hace deiforme y Dios por participación*, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, *la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad?* Pero *por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma;* porque esto es estar transformada en las tres personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza...

¡Oh almas criadas para estas grandezas y *para ellas llamadas!*, ¿qué hacéis? ¿En qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas, y vuestras posesiones miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que en tanto que buscáis grandezas y gloria os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos».

[3] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* c.39 n.3-4 y

Hasta aquí San Juan de la Cruz. Realmente el apóstrofe final del sublime místico fontivereño está plenamente justificado. Ante la perspectiva soberana de nuestra total transformación en Dios, el cristiano debería despreciar radicalmente todas las miserias de la tierra y dedicarse con ardor incontenible a intensificar cada vez más su vida trinitaria hasta remontarse poco a poco a las más altas cumbres de la unión mística con Dios. Es lo que sor Isabel de la Trinidad pedía sin cesar a sus divinos huéspedes:

«Que nada pueda turbar mi paz ni hacerme salir de Vos, ¡oh mi Inmutable!, sino que cada minuto me lleve más lejos en la profundidad de vuestro misterio».

No se vaya a pensar, sin embargo, que esa total transformación en Dios de que hablan los místicos experimentales como coronamiento supremo de la inhabitación trinitaria tiene un sentido panteísta de absorción de la propia personalidad en el torrente de la vida divina. Nada más lejos de esto. La unión panteísta no es propiamente unión, sino negación absoluta de la unión, puesto que uno de los dos términos—la criatura—desaparece al ser absorbido por Dios. La unión mística no es esto. El alma transformada en Dios no pierde jamás su propia personalidad creada. Santo Tomás pone el ejemplo, extraordinariamente gráfico y expresivo, del hierro candente, que, sin perder su propia naturaleza de hierro, adquiere las propiedades del fuego y se hace fuego por participación [4].

Comentando esta divina transformación a base de la imagen del hierro candente, escribe con acierto el P. Ramière [5]:

«Es verdad que en el hierro abrasado está la semejanza del fuego, mas no es tal que el más hábil pintor pueda reproducirla sirviéndose de los más vivos colores; ella no puede resultar sino de la presencia y acción del mismo fuego. La presencia del fuego y la combustión del hierro son dos cosas distintas; pues ésta es una manera de ser del hierro, y aquélla una relación del mismo con una substancia extraña. Pero las dos cosas, por distintas que sean, son inseparables una de otra; el fuego no puede estar unido al hierro sin abrasarle, y la combustión del hierro no puede resultar sino de su unión con el fuego.

Así el alma justa posee en sí misma una santidad distinta del Espíritu Santo; mas ella es inseparable de la presencia del Espíritu Santo en esa alma, y, por tanto, es infinitamente superior a la más elevada santidad que pudiera alcanzar un alma en la que no morase el Espíritu Santo. Esta última alma no podría ser divinizada sino *moralmente*, por la semejanza de sus disposiciones con las de Dios; el cristiano, por el contrario, es divinizado *físicamente*, y, en cierto sentido, *substancialmente*, puesto que, sin convertirse en una misma substancia y en una misma persona con Dios, posee en sí la substancia de Dios y recibe la comunicación de su vida».

[4] Cf. I-II 112,1; I 8,1; I 44,1, etc.

[5] ENRIQUE RAMIÈRE, S. I., *El Corazón de Jesús y la divinización del cristiano* (Bilbao 1936) p.229-30.

Conclusión 2.ª La Santísima Trinidad inhabita en nuestras almas para darnos la plena posesión de Dios y el goce fruitivo de las divinas personas.

392. Dos cosas se contienen en esta conclusión, que vamos a examinar por separado:

a) Para darnos la plena posesión de Dios. Decíamos al hablar de la presencia divina de inmensidad que, en virtud de la misma, Dios estaba íntimamente presente en todas las cosas—incluso en los mismos demonios del infierno—por esencia, presencia y potencia. Y, sin embargo, un ser que no tenga con Dios otro contacto que el que proviene únicamente de esta presencia de inmensidad, propiamente hablando no *posee* a Dios, puesto que este tesoro infinito no le pertenece en modo alguno. Escuchemos de nuevo al P. Ramière [6]:

«Podemos imaginarnos a un hombre pobrísimo junto a un inmenso tesoro, sin que por estar próximo a él se haga rico, pues lo que hace la riqueza no es la proximidad, sino la *posesión* del oro. Tal es la diferencia entre el alma justa y el alma del pecador. El pecador, el condenado mismo, tienen a su lado y *en sí mismos* el bien infinito, y, sin embargo, permanecen en su indigencia, porque este tesoro no les pertenece; al paso que el cristiano en estado de gracia tiene en sí el Espíritu Santo, y con El la plenitud de las *gracias celestiales como un tesoro que le pertenece en propiedad* y del cual puede usar cuando y como le pareciere.

¡Qué grande es la felicidad del cristiano! ¡Qué verdad, bien entendida por nuestro entendimiento, para ensanchar nuestro corazón! ¡Qué influjo en nuestra vida entera si la tuviéramos constantemente ante los ojos! La persuasión que tenemos de la presencia real del cuerpo de Jesucristo en el copón nos inspira el más profundo horror a la profanación de ese vaso de metal. ¡Qué horror tendríamos también a la menor profanación de nuestro cuerpo si no perdiéramos de vista este dogma de fe, tan cierto como el primero, a saber, *la presencia real en nosotros del Espíritu de Jesucristo!* ¿Es, por ventura, el divino Espíritu menos santo que la carne sagrada del Hombre-Dios? ¿O pensamos que da El a la santidad de esos vasos de oro y templos materiales más importancia que a la de sus templos vivos y tabernáculos espirituales?»

Nada, en efecto, debería llenar de tanto horror al cristiano como la posibilidad de perder este tesoro divino por el pecado mortal. Las mayores calamidades y desgracias que podamos imaginar en el plano puramente humano y temporal—enfermedades, calumnias, pérdida de todos los bienes materiales, muerte de los seres queridos, etc., etc.—son cosa de juguete y de risa comparadas con la terrible catástrofe que representa para el alma un solo pecado mortal. Aquí la pérdida es absoluta y rigurosamente *infinita*.

b) Para darnos el goce fruitivo de las divinas personas. Por más que asombre leerlo, es ésta una de las finalidades más entrañables de la divina inhabitación en nuestras almas.

El príncipe de la teología católica, Santo Tomás de Aquino, escribió en su *Suma Teológica* estas sorprendentes palabras [6*]:

[6] O.c., p.216-17.

[6*] I 43,3 c. et ad 1.

«No se dice que poseamos sino aquello de que libremente podemos usar y disfrutar. Ahora bien, sólo por la gracia santificante *tenemos la potestad de disfrutar de la persona divina* («potestatém *fruendi* divina persona»)».

«Por el don de la gracia santificante es perfeccionada la criatura racional, no sólo para usar libremente de aquel don creado, sino para *gozar de la misma persona divina* («ut ipsa persona divina *fruatur*»).»

Los místicos experimentales han comprobado en la práctica la profunda realidad de estas palabras. Santa Catalina de Siena, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, sor Isabel de la Trinidad y otros muchos hablan de experiencias trinitarias inefables. Sus descripciones desconciertan, a veces, a los teólogos especulativos, demasiado aficionados, quizá, a medir las grandezas de Dios con la cortedad de la pobre razón humana, aun iluminada por la fe [7].

Escuchemos algunos testimonios explícitos de los místicos experimentales:

Santa Teresa: «Quiere ya nuestro buen Dios quitarle las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, *se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas*, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, *y estas Personas distintas*, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una substancia y un poder y un saber y un solo Dios. *De manera que lo que tenemos por fe*, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. *Aquí se le comunican todas tres Personas*, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendrían El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos.

¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma; *en lo muy muy interior*, en una cosa muy honda—que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras—siente en sí esta divina compañía» [8].

San Juan de la Cruz: Ya hemos citado en la conclusión anterior un texto extraordinariamente expresivo. Oigámosle ponderar el deleite inefable que el alma experimenta en su sublime experiencia trinitaria:

«De donde la delicadez del deleite que en este toque se siente, es imposible decirse; ni yo querría hablar de ello, porque no se entienda que aquello no es más de lo que se dice, que no hay vocablos para declarar cosas tan subidas de Dios como en estas almas pasan, de las cuales el propio lenguaje *es entenderlo para sí y sentirlo para sí*, y callarlo y gozarlo el que lo tiene..., y así sólo se puede decir, y con verdad, que *a vida eterna sabe;*

[7] En realidad, las discrepancias entre teólogos y místicos son más aparentes que reales. La experiencia mística, por su propia inefabilidad, no es apta para ser expresada con los pobres conceptos humanos. De ahí que los místicos se vean constreñidos a emplear un lenguaje inadecuado que, a la luz de la simple razón natural, parece excesivo e inexacto, cuando, en realidad, se queda todavía muy por debajo de la experiencia inefable que trata de expresar. Véase, por ejemplo, el texto de San Juan de la Cruz que vamos a citar inmediatamente.

[8] Santa Teresa, *Moradas séptimas* 1,6-7.

que aunque en esta vida no se goza perfectamente como en la gloria, con todo eso, este toque, por ser toque de Dios, *a vida eterna sabe*» [9].

SOR ISABEL DE LA TRINIDAD: «He aquí cómo yo entiendo ser la «casa de Dios»: viviendo en el seno de la tranquila Trinidad, en mi abismo interior, en esta fortaleza inexpugnable del santo recogimiento de que habla San Juan de la Cruz.

David cantaba: «Anhela mi alma y desfallece en los atrios del Señor» (Ps 83,3). Me parece que ésta debe ser la actitud de toda alma que se recoge en sus atrios interiores para contemplar allí a su Dios y ponerse en contacto estrechísimo con El. Se siente desfallecer en un divino desvanecimiento ante la presencia de este Amor todopoderoso, de esta majestad infinita que mora en ella. No es la vida quien la abandona, es ella quien desprecia esta vida natural y quien se retira, porque siente que no es digna de su esencia tan rica y que se va a morir y a desaparecer en su Dios» [10].

Esta es, en toda su sublime grandeza, una de las finalidades más entrañables de la inhabitación de la Santísima Trinidad en nuestras almas: darnos una experiencia inefable del gran misterio trinitario, a manera de pregusto y anticipo de la bienaventuranza eterna. Las Personas divinas se entregan al alma para que *gocemos de ellas*, según la asombrosa terminología del Doctor Angélico, plenamente comprobada en la práctica por los místicos experimentales. Y aunque esta inefable experiencia constituye, sin duda alguna, el grado más elevado y sublime de la unión mística con Dios, no representa, sin embargo, un favor de tipo «extraordinario» a la manera de las gracias «gratis dadas»; entra, por el contrario, en el desarrollo normal de la gracia santificante, y *todos los cristianos están llamados a estas alturas*, y a ellas llegarían, efectivamente, si fueran perfectamente fieles a la gracia y no paralizaran con sus continuas resistencias la acción santificadora progresiva del Espíritu Santo. Escuchemos a Santa Teresa proclamando abiertamente esta doctrina:

«Mirad *que convida el Señor a todos;* pues es la misma verdad, no hay que dudar. *Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos*, y aunque nos llamara, no dijera: «Yo os daré de beber» (Io 7,37). Pudiera decir: Venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y a los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, *a todos*, tengo por cierto que a *todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará este agua viva*» [11].

Vale la pena, pues, hacer de nuestra parte todo cuanto podamos para *disponernos* con la gracia de Dios a gozar, aun en este mundo, de esta inefable experiencia trinitaria. Vamos a recordar los principales medios para ello.

[9] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* canc.2 n.21.
[10] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Ultimo retiro de «Laudem gloriae»*, día 16. Puede verse en PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad*, al final.
[11] SANTA TERESA, *Camino de perfección* 19,15; cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.2 v.27.

4. Modo de vivir el misterio de la divina inhabitación

Exponiendo la espiritualidad eminentemente trinitaria de sor Isabel de la Trinidad, señala con mucho acierto el P. Philipon la manera con que vivía este misterio la célebre carmelita de Dijon [12]. Sus rasgos esenciales pueden reducirse a estos cuatro: *fe viva, caridad ardiente, recogimiento profundo* y *actos fervientes de adoración*. Vamos a examinarlos brevemente uno por uno.

a) Fe viva

393. Escuchemos al P. Philipon en el lugar citado:

«Para avanzar con seguridad en «esta ruta magnífica de la presencia de Dios», la fe es el acto esencial, el único que nos da acceso al Dios vivo, pero oculto. «Para acercarse a Dios es preciso creer» (Hebr 11,6); es San Pablo quien habla así. Y añade todavía: «La fe es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos» (Hebr 11,1). Es decir, que la fe nos hace de tal manera ciertos y presentes los bienes futuros, que por ella cobran realidad en nuestra alma y subsisten en ella antes de que los gocemos. San Juan de la Cruz dice que ella «nos sirve de pie para ir a Dios» y que es «la posesión en estado obscuro». Unicamente ella puede darnos luces verdaderas sobre Aquel a quien amamos, y nuestra alma debe escogerla como medio para llegar a la unión bienaventurada. Ella es la que vierte a raudales en nuestro interior todos los bienes espirituales».

Esta fe viva nos ha de empujar incesantemente a recordar el gran misterio permanente en nuestras almas. El ejercicio de la *presencia de Dios*—cuya gran eficacia santificadora nos parece ocioso ponderar—cobra aquí toda su fuerza y su razón de ser. Es preciso recordar, con la mayor frecuencia que la debilidad humana nos permita, que «somos templos de Dios» y que «el Espíritu de Dios habita dentro de nosotros mismos». En realidad, éste debería ser el pensamiento único, la idea fija y obsesionante de toda alma que aspire de verdad a santificarse. Este es el punto de vista verdaderamente básico y esencial. Todo lo que nos distraiga o aparte de este ejercicio fundamental representa para nosotros la disipación y el extravío de la ruta directa que conduce a Dios.

No es preciso, para ello, *sentir* a Dios. La fe es enteramente suprasensible e incluso suprarracional. En el mejor de los casos nos deja entrever a Dios en un misterioso *claroscuro* y, con frecuencia, no es otra cosa que un *cara a cara en las tinieblas*. El alma que quiera santificarse de veras ha de prescindir en absoluto de sus sensibilidades y caminar hacia Dios, valiente y esforzada, en medio de todas las soledades y tinieblas. Así lo practicaba la carmelita de Dijon [13]:

«Soy la pequeña reclusa de Dios, y cuando entro en mi querida celda para continuar con El el coloquio comenzado, una alegría divina se apode-

[12] Cf. P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.3.
[13] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Carta a su hermana*, del 15 de julio de 1906; cf. PHILIPON, l.c.

ra de mí. ¡Amo tanto la soledad con sólo El! Llevo una pequeña vida de ermitaña verdaderamente deliciosa. Estoy muy lejos de sentirme exenta de impotencias; también yo tengo necesidad de buscar a mi Maestro, que se oculta muy bien. Pero entonces despierto mi fe y estoy muy contenta de no gozar de su presencia, para hacerle gozar a El de mi amor».

Este espíritu de *fe viva* es el mejor procedimiento y el camino más rápido y seguro para llevarnos a una vida de ardiente amor a Dios, que vale todavía mucho más.

b) Caridad ardiente

394. La caridad, en efecto, es mejor y vale más que la fe. En absoluto es posible tener fe sin caridad, aunque se trataría de una fe *informe*, sin valor santificante alguno. La caridad, en cambio, es la reina de todas las virtudes y va unida siempre, inseparablemente, a la divina gracia y a la presencia inhabitante de Dios.

La caridad nos une más íntimamente a Dios que ninguna otra virtud. Es ella la única que tiene por objeto directo e inmediato al mismo Dios como fin último sobrenatural. Y como Dios es la santidad por esencia y no hay ni puede haber otra santidad posible que la que de El recibamos, síguese que el alma será tanto más santa cuanto más de cerca se allegue a Dios por el impulso de su caridad. La fórmula tan conocida: *la santidad es amor*, expresa una auténtica y profunda realidad. Por eso el primero y el más grande de los preceptos de Dios tenía que ser forzosamente este: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deut 6,4; Mc 12,30).

La Sagrada Escritura y la tradición cristiana universal a través de los Padres de la Iglesia, los doctores y los santos están de acuerdo unánimemente en conceder a la caridad la primacía sobre todas las virtudes. Ella es «la plenitud de la ley» en frase lapidaria de San Pablo (Rom 13,10). San Agustín pudo escribir, sin que nadie le desmintiera, aquella frase simplificadora: «Ama y haz lo que quieras». San Bernardo decía que «la medida del amor a Dios es amarle sin medida». Y el gran teólogo de la Iglesia Santo Tomás de Aquino escribió rotundamente: «El amor es formalmente la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo» [14].

San Juan de la Cruz expresó en un pensamiento sublime la primacía del amor:

«A la tarde te examinarán en el amor. Aprende a amar a Dios como Dios quiere ser amado y deja tu condición» [15].

He aquí una breve exegesis del espléndido pensamiento:

a) A LA TARDE, esto es, al declinar el día de nuestra vida mortal.

b) TE EXAMINARÁN EN EL AMOR: la caridad constituirá la asignatura única—o, al menos, la más importante—de la que habremos de responder ante el supremo examinador (cf. Mt 25,34-40).

[14] «Caritas est formaliter vita animae, sicut et anima corporis» (II-II 23,2 ad 2).
[15] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos y sentencias* n.57 (ed. BAC).

c) APRENDE A AMAR A DIOS COMO DIOS QUIERE SER AMADO, esto es, «con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deut 6,4).

d) Y DEJA TU CONDICIÓN: Deja ya tu condición humana, tus miras egoístas, tu manera de conducirte puramente natural. Deja ya tu vida de hijo de los hombres, para empezar a vivir de veras tu vida de hijo de Dios.

Lo cual no quiere decir que para santificarse deba el cristiano ingresar en una orden religiosa de vida contemplativa para vivir lejos de las cosas de la tierra. Sería un gran error. La santidad es para todos, y en todos los estados y modos de vida se puede de hecho alcanzar. La clave del secreto está *en hacer todas las cosas por amor*—«ora comáis, ora bebáis...», decía San Pablo (1Cor 10,31)—, aunque se trate de un vivir sin brillo y sin apariencia humana alguna. Este fue el último pensamiento que sor Isabel de la Trinidad ofreció a sus hermanas, que recitaban junto a ella las oraciones de los agonizantes: «A la tarde de la vida todo pasa; sólo permanece el amor. Es preciso hacerlo todo por amor». Y Santa Teresita de Lisieux, la víspera de su muerte dijo a su hermana Celina, que le pedía una palabra de adiós: *Ya lo he dicho todo: lo único que vale es el amor*.

«Aquí comienza—escribe a este propósito el P. Philipon [16]—la diferencia entre los santos y nosotros. En sus acciones los santos buscan la gloria de su Dios, «ya sea que coman, ya que beban», mientras que muchas almas cristianas no saben encontrar a Dios ni siquiera en la oración, porque se *imaginan que la vida espiritual es cierta cosa inaccesible*, reservada a un pequeño número de almas privilegiadas, llamadas «místicas», y lo complican todo. La verdadera mística es la del bautismo, en vistas a la Trinidad y bajo el sello del Crucificado, esto es, en la trivialidad de todos los renunciamientos cotidianos».

c) Recogimiento profundo

395. Es preciso, sin embargo, evitar la disipación del alma y el derramarse al exterior inútilmente. En cualquier género de vida en que la divina Providencia haya querido colocarnos, se impone siempre la necesidad de recogerse al interior de nuestra alma para entrar en contacto y conversación íntima con nuestros divinos huéspedes. Es inútil tratar de santificarse en medio del bullicio del mundo, sin renunciar a la mayor parte de sus placeres y diversiones, por muy honestos e inocentes que sean. Ni la espiritualidad monástica ni la llamada «espiritualidad seglar» podrán conducir jamás a nadie a la cima de la perfección cristiana si el alma no renuncia, al precio que sea, a todo lo que pueda disiparla o derramarla al exterior. Sin recogimiento, sin vida de oración, sin trato íntimo con la Santísima Trinidad presente en el fondo de nuestras almas, nadie se santificará jamás ni en el claustro ni en el mundo. Deberían tener presente este principio indiscutible los que propugnan con tanto entusiasmo una espiritualidad perfectamente compatible con todas las disipaciones de la vida mundana so pretexto de que «hay que santificarlo todo» y de que el seglar «no puede santi-

[16] L.c. p.107 (11.ª edición francesa 1954).

ficarse a la manera de los monjes» y de que «no puede ni debe renunciar *a nada* de lo que lleva consigo la vida ordinaria en el mundo», a excepción, naturalmente, del pecado. Los que así piensan pueden tener la seguridad de que no llegarán jamás a la cumbre de la perfección cristiana. Cristo se dirigió *a todos los cristianos*, y no solamente a los monjes, cuando pronunció aquellas palabras que no perderán jamás su actualidad: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame» (Lc 9,23).

d) Actos fervientes de adoración

396. El recogimiento hacia el interior de nuestra alma ha de impulsarnos a practicar con frecuencia fervientes actos de adoración a nuestros divinos huéspedes. Como es sabido, el mérito sobrenatural no consiste en la mera posesión de los hábitos infusos, sino en su ejercicio o actualización [17]. Y cada nuevo aumento de gracia santificante lleva consigo una nueva presencia de la Santísima Trinidad, o sea, una radicación más profunda en lo más hondo de nuestras almas [18].

Para ello, practiquemos con ferviente espíritu, llenándolas de sentido, nuestras devociones trinitarias:

a) EL «GLORIA PATRI ET FILIO...», que tantas veces recitamos distraídos, es un excelente acto de adoración y de alabanza de gloria de la Trinidad Beatísima. Dom Columba Marmión tenía adquirida la costumbre de asociar a cada *Gloria Patri* del final de los salmos la petición de sentirse y vivir cada vez más intensamente su filiación adoptiva. Es una excelente práctica, altamente santificadora.

b) EL «GLORIA IN EXCELSIS DEO» de la misa es una magnífica plegaria trinitaria, impregnada de alabanza y de amor. Muchas almas interiores hacen consistir su oración mental en irlo recorriendo lentamente, empapando su alma de los sublimes pensamientos que encierra y dejando arder suavemente su corazón en el fuego del amor.

c) EL «SANCTUS, SANCTUS, SANCTUS», que oyeron cantar en el cielo a los bienaventurados el profeta Isaías (Is 6,3) y el vidente del Apocalipsis (Apoc 4,8), debería constituir para el cristiano, ya desde esta vida, su himno predilecto de alabanza de gloria de la Trinidad Beatísima.

d) El símbolo «QUICUMQUE» es otro motivo bellísimo de santa y fecunda meditación del misterio trinitario.

e) LA MISA VOTIVA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD era celebrada con frecuencia por San Juan de la Cruz, «porque estoy firmemente persuadido—decía con gracia—que la Santísima Trinidad es el santo más grande del cielo».

[17] Cf. I-II 71,5 ad 1; II-II 79,3 ad 4, etc.
[18] Cf. I 43,6 ad 2.

En fin: hay otros muchos medios de fomentar en nosotros los actos de adoración a la Trinidad Beatísima. A muchas almas les va muy bien la meditación sosegada y afectiva de la sublime «elevación» de sor Isabel de la Trinidad: «¡Oh Dios mío, Trinidad que adoro!...» Otras se preocupan de multiplicar los actos de *adoración, reparación, petición* y *acción de gracias*, que son los propios y específicos del *sacrificio* como supremo acto de culto y veneración a Dios. Otras siguen otros procedimientos y emplean otros métodos que el Espíritu Santo les sugiere. Lo importante es intensificar, como quiera que sea, nuestro contacto íntimo con las divinas Personas, que están inhabitando con entrañas de amor en lo más hondo de nuestras almas.

CAPITULO II

La gracia santificante y la filiación adoptiva del cristiano

397. La inhabitación de las divinas personas en el alma justificada recibe en teología—como ya dijimos—el nombre de *gracia increada*. Es evidente, en efecto, que esa inhabitación es una realidad infinita e *increada*, puesto que es el mismo Dios; y no es menos claro y evidente que esa divina inhabitación se nos concede de una manera enteramente *gratuita*, es decir, sin que la reclame mérito alguno por nuestra parte: es una *gracia* insigne de Dios. Luego se trata, evidentemente, de una *gracia increada*.

Ahora bien: esa gracia increada supone necesariamente la presencia en el alma de otra gracia *creada*, hasta el punto de que aquélla no sería posible sin ésta. Escuchemos al Doctor Angélico explicando profundísimamente esta doctrina [1]:

> «El tránsito de la no posesión del Espíritu Santo a la posesión del mismo no se explica sin un cambio y mutación real que se obre, o en el don mismo, o en el donatario. Pero como el Espíritu Santo—que es el Don que la criatura recibe—es por su naturaleza absolutamente inmutable, forsozo es que el donatario, o sea, la criatura a quien se da el Espíritu Santo, experimente un cambio o mutación interior que la perfeccione y capacite para recibir y posesionarse del divino Espíritu. Ese cambio o mutación interior lo experimenta el alma por una cualidad *creada*, de orden sobrenatural, que recibe el nombre de *gracia santificante*, sin la cual el don del Espíritu Santo sería imposible para ella».

Esta gracia *creada*—que en adelante llamaremos gracia *habitual* o *santificante*, como se la designa comúnmente—es la que formalmente nos *santifica*—por eso se llama *santificante*—y nos hace *hijos de Dios* por adopción. En este sentido es para nosotros de mayor precio y valor que la misma inhabitación trinitaria, ya que ésta, aunque de suyo vale infinitamente más por tratarse de una realidad *increada*—que no es otra cosa que el mismo Dios uno y trino—, con todo, no nos santifica *formalmente*—o sea, por información in-

[1] SANTO TOMÁS, *In II Sent.* d.26 q.1 a.1.

trínseca y ontológica—, ya que Dios no puede ser *forma* de ningún ser creado, toda vez que la forma constituye una *parte* de la esencia de ese ser y Dios no puede ser en modo alguno *parte* de ningún ser creado. La misma unión hipostática en Cristo no se verificó por *información* de la naturaleza divina en la naturaleza humana de Cristo, sino por *asunción* o elevación de la naturaleza humana a la unión personal con el Verbo, como explicamos en su lugar correspondiente.

La gracia santificante es—como veremos—la que nos hace formalmente *hijos adoptivos de Dios*. Y como decíamos más arriba que «el cristiano ha de ser por gracia lo que Cristo es por naturaleza», vamos a estudiar cuidadosamente la naturaleza y efectos de la gracia, con el fin de ir descubriendo poco a poco los rasgos fundamentales de nuestra plena configuración con Jesucristo.

1. La gracia santificante

Recogemos a continuación la encantadora y clarísima exposición de la naturaleza de la gracia hecha por el P. Ramière en su preciosa obrita ya citada [2]. Para mayor claridad introducimos los titulares en ladillos:

La vida en general

398. «La vida, dice un antiguo adagio, consiste en el movimiento: *vita in motu*. En efecto, no hay vida donde no hay movimiento actual ni potencia de moverse; mas no todo movimiento constituye la vida. El agua del río se mueve, y, sin embargo, no vive; la piedra puede moverse sin ser viviente; es que esos seres y todos los otros que se llaman inanimados reciben sus movimientos de fuera. El ser vivo, por el contrario, es aquel que se mueve en sí mismo y que posee en sí mismo el principio y término de sus movimientos.

La vida vegetativa

399. Contemplad ese humilde grano que el viento lleva acá y allá y acaba por arrojar a la tierra. Hasta entonces no manifestaba más vida que un grano de arena. Ningún movimiento propio tenía, y se dejaba sin resistencia a merced de todos los impulsos externos. Mas, pocos días después de estar en la tierra, sus fuerzas vitales, hasta entonces dormidas, se despiertan. El germen, en un principio imperceptible, que contenía, se desenvuelve; echa raíces, que absorben los jugos de la tierra; un tallo cada vez más vigoroso taladra el suelo. Aparece a la luz, se cubre de hojas, por medio de las cuales aspira la humedad del aire. Desde entonces se establece un cambio no interrumpido de servicios entre todas las partes de la planta. Cada órgano contribuye a la conservación y crecimiento del cuerpo entero. La savia sube, baja, se extiende por todas las ramas y les comunica la vida del tronco. Muy pronto se mostrará esta vida en toda su magnificencia y fecundidad: las ramas que coronan el tallo se cubrirán de flores; a las flores sucederán los frutos, y en cada fruto se encerrarán numerosas semillas, cada una de las cuales podrá producir una planta semejante a la que le dio el ser.

Esta es la vida en su más ínfimo grado, la llamada *vegetativa*, que coloca, en la escala de los seres, a la más pequeña planta por encima del más precioso diamante. ¿Por qué? Porque aun cuando el diamante sea, por su brillo, superior a la mata de hierba, no tiene, sin embargo, en sí mismo, como ella, el poder de moverse, alimentarse, crecer y reproducirse: causa por la cual él es inanimado, y la mata de hierba ser viviente.

[2] Cf. P. RAMIÈRE, *El Corazón de Jesús y la divinización del cristiano* (Bilbao 1936) p.151ss.

La vida es, pues, el estado de un ser que posee en sí mismo el poder de moverse; ella es, por consiguiente, tanto más perfecta cuanto ese poder es más íntimo, y los movimientos que produce son más poderosos, variados y perfectos.

La vida animal

400. Por eso la vida *animal* es mucho más perfecta que la vegetativa. Ved, en efecto, cómo sus movimientos son más variados. El animal, en vez de estar atado al suelo como la planta, y de esperar, como ella, su alimento del aire y tierra que le rodean, va a buscar lejos el alimento necesario para su conservación. Huye del peligro, se defiende de sus enemigos, ve, oye, huele, palpa; con frecuencia lleva a cabo maravillosos trabajos, y, con una organización casi tan perfecta como la del hombre, posee instintos que la ciencia del hombre se ha de contentar tan sólo con admirar.

La vida racional

401. Sin embargo, la vida del alma humana es incomparablemente más perfecta aún, porque sus movimientos son de orden, sin comparación, más elevado. Al paso que el animal es guiado, en sus obras más maravillosas, por un instinto ciego, el hombre se da cuenta de sus actos: aprende, entiende, inventa, conoce la razón de las cosas y adivina su finalidad, tiende a un fin lejano, ve la verdad invisible y se eleva hasta lo infinito. Su voluntad no es menos poderosa que su inteligencia: por ella puede dominar el atractivo de los bienes sensibles, amar el dolor, sacrificarse por el bien de sus hermanos, trabajar por la eternidad.

¡Qué vida esta! ¿Puede haber algo superior a ella? En el mundo creado, tal vez nada. Porque si los espíritus puros—los ángeles—poseen, en un grado de perfección superior al nuestro, la vida racional, están, sin embargo, en el mismo orden que nosotros, y no tenemos ningún motivo para pensar que Dios pueda crear un orden superior a aquél.

La vida sobrenatural

402. Y, sin embargo, como cristianos, estamos en un orden muy superior. El niñito que acaba de ser bautizado vive una vida que está por encima de la racional, mucho más que lo está ésta de la animal. La perfección *natural* de los espíritus puros no puede compararse con la perfección *sobrenatural* con que él acaba de ser enriquecido. Y Dios, que a cada instante de la perdurable eternidad puede crear seres unos más excelentes que otros, no puede hallar nada en los inmensos tesoros de su omnipotencia que no sea inferior a la dignidad de ese niño.

Pero ¿en qué consiste esta vida divina? En la capacidad de producir movimientos y actos *divinos*...

Por perfecta que sea una criatura, es siempre limitada, y, por consiguiente, a una distancia infinita de la esencia divina, que es infinita. Al crearla, púsola Dios *fuera de sí mismo* y la excluyó de la comunicación inefable que tienen entre sí las tres divinas Personas, cuyas relaciones constituyen su vida íntima. Estas relaciones nadie las conoce *naturalmente*,

exceptuadas las mismas divinas Personas. Nadie puede penetrar en el interior de Dios, si Dios mismo no le abre la puerta: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo* (Mt 11,27).

Pues bien: el niño cristiano recibe en el bautismo el poder de conocer estas ocultas verdades, estos secretos de Dios, que el ángel mismo no puede adivinar. A su razón natural se le ha añadido una inteligencia sobrenatural. Se le ha dado la luz de Dios, por la cual verá el interior mismo de Dios. Podrá conocerle en la trinidad de personas; acá abajo, con la luz de la fe, y más tarde, con toda la magnificencia de la clara visión...

A cada ser debe la divina sabiduría destinarle a una felicidad proporcionada a su capacidad; y como ningún ser tiene *naturalmente* una capacidad divina, Dios no debe a ninguna de sus criaturas su propia felicidad. Pero lo que Dios no debe a nadie, lo destina y promete por pura liberalidad al cristiano, y le da al mismo tiempo *la capacidad de recibir esa felicidad y el poder de merecerla.*

¿Qué más se necesita para que el cristiano tenga una vida verdaderamente *divina?* ¿No basta que tenga en su interior el poder de adquirir conocimientos divinos, de concebir un amor, una esperanza y deseos divinos, de merecer y poseer *la felicidad misma de Dios?*

Naturaleza de la gracia santificante

403. Si estos dones nos han sido realmente distribuidos u otorgados —como no podemos dudar de ello—, ¿no puede decir San Pedro con toda razón, con toda verdad y en un sentido que nada tiene de metafórico, que *hemos sido hechos partícipes de la divina naturaleza?* (2 Petr 1,4). Sí, estas palabras son de una exactitud rigurosa, porque la naturaleza es «el ser en cuanto principio de sus operaciones», y el ser divino nos ha sido dado *precisamente en este aspecto.*

Este mismo ser infinito ha sido comunicado de una manera muy diferente a la naturaleza humana de Nuestro Señor Jesucristo. La humanidad del divino Salvador ha sido hecha participante de la persona del Verbo de Dios; subsiste también en El y no hace con El más que una misma persona.

Pero cada uno de nosotros tiene su propia personalidad, por lo cual no somos dioses como Jesucristo lo es. En nosotros lo divino no es la substancia, son las operaciones. Somos partícipes no de la *personalidad* divina, sino de la divina *naturaleza;* no somos hombres-dioses, sino hombres divinizados...

La divinidad del cristiano es, pues, muy diferente de la de Jesucristo, pero su divinización no deja de ser muy real. No somos dioses en el riguroso sentido de la palabra, pero sí realmente *deificados.*

La palabra *deificación* sale continuamente de la pluma de los santos doctores, y es la única que expresa claramente el estado del cristiano adornado de la gracia de Jesucristo. La palabra *sobrenatural,* más comúnmente empleada, no tiene la misma claridad, porque puede referirse a los dones o a las operaciones que exceden las fuerzas y exigencias de la naturaleza humana, sin que necesariamente diga relación a la elevación de ésta al estado divino. La resurrección de un muerto es una obra sobrenatural, y, no obstante, el muerto resucitado no es necesariamente enriquecido de los dones de la gracia. El conocimiento de cosas lejanas, que sería para el hombre una facultad sobrenatural, no lo sería para el ángel. Al contrario, la fe, la esperanza, la caridad, la felicidad del cielo, son cosas igualmente inaccesibles a las fuerzas de todas las criaturas, aun las más perfectas. Porque son dones verdaderamente divinos y no pueden, por consiguiente, pertenecer a una criatura sino en el grado de su deificación».

Santo Tomás explica esto mismo a base del símil del hierro puesto incandescente por el fuego:

«El don de la gracia—escribe [3]—excede toda la potencia de la naturaleza creada, porque no es otra cosa que una participación de la naturaleza divina, que es superior a toda otra naturaleza. Es, por consiguiente, absolutamente imposible que una criatura produzca la gracia. El hierro no puede recibir las propiedades del fuego si no se mete en él y en la medida en que se una a él; por semejante manera, sólo Dios puede divinizar una criatura admitiéndola a la participación de su divina naturaleza».

Por aquí podemos entrever la sublime altura a que nos eleva la gracia santificante. Está mil veces por encima de la naturaleza angélica, ya que se trata de una verdadera y real participación de la naturaleza misma de Dios en lo que tiene formalmente de *divina,* o sea, en aquello que la coloca a distancia infinita de toda otra naturaleza creada o creable. Dios mismo, con todo su poder infinito, no podría crear una realidad superior a la gracia santificante, ya que es imposible que pueda comunicar a un ser creado alguna perfección superior a su propia naturaleza divina. Es cierto que puede elevar una naturaleza humana o angélica a la *unión hipostática* o personal con alguna de las divinas personas—es el caso de Jesucristo—, o con dos, o con las tres (cf. n.51-53). Pero en el plano de la *naturaleza* no cabe ninguna perfección superior a la de la gracia santificante. Tan grande es, que Santo Tomás no vacila en escribir que «el bien *sobrenatural* de un solo individuo está por encima y vale más que el bien *natural* de todo el Universo» [4].

2. La filiación adoptiva

404. Siendo la gracia una participación formal de la naturaleza misma de Dios, se comprende sin esfuerzo que nos comunique una muy verdadera y real *filiación divina.* Precisamente en esto consiste toda filiación: en recibir la naturaleza específica de un ser viviente, que, al comunicarla a otro, se convierte automáticamente en padre suyo. Es cierto que la gracia no nos hace hijos de Dios *por naturaleza* en el sentido en que lo es Jesucristo en virtud de la unión hipostática; la nuestra es una gracia de *adopción.* Pero también lo es que nuestra filiación adoptiva por la gracia está mil veces por encima de las adopciones humanas—que se fundan únicamente en un título jurídico, puramente extrínseco, que no pone nada real en el adoptado—, puesto que nos comunica *intrínsecamente* una verdadera realidad divina. Por eso dice, asombrado, el evangelista San Juan: *Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos en verdad* (1 Io 3,1). Si se nos permitiera el símil, diríamos que la gracia es como *una inyección de sangre divina* que comienza a circular realmente por las venas de nuestra alma, haciéndonos ingresar, por así decirlo,

[3] Cf. I-II 112,1.
[4] «Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi» (I-II 113,9 ad 2).

en la familia misma de Dios. Jesucristo-hombre posee *por naturaleza* la plenitud absoluta de esa sangre divina; nosotros la poseemos sólo en parte y por divina infusión. Pero la gracia que santifica nuestra alma es *de la misma especie* que la del alma santísima de Jesucristo, si bien El tiene, además, la *gracia de unión*, que le hace *personalmente* Hijo de Dios por naturaleza.

Esta participación de la naturaleza divina es, pues, la razón formal de que el cristiano *sea por gracia lo que Cristo es por naturaleza: hijo de Dios*. Por ella adquiere el cristiano, en el plano de la adopción, el máximo parecido con Jesucristo. El hijo de adopción se hace verdaderamente *hermano* del Hijo natural y, por lo mismo, *coheredero* con El. Este es el sentido profundo de aquellas frases sublimes de San Pablo, directamente inspiradas por el Espíritu Santo:

«Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el *primogénito entre muchos hermanos*» (Rom 8,29).

«El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y si hijos, también herederos: herederos de Dios y *coherederos de Cristo*, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados» (Rom 8,16-17).

Y el mismo Cristo se proclamó abiertamente *hermano nuestro* en aquellas frases que pronunció después de su gloriosa resurrección:

«Díjoles entonces Jesús: No temáis; id y decid *a mis hermanos* que vayan a Galilea y que allí me verán» (Mt 28,10).

«Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Io 20,17).

Los Santos Padres han celebrado y expuesto ampliamente este misterio inefable de nuestra filiación adoptiva por la gracia y nuestra hermandad con Jesucristo. Ofrecemos al lector a continuación algunos de esos testimonios hermosísimos:

San Agustín: «Vemos que muchos hombres adoptan a otros por hijos. El motivo que les impulsa a ello es la necesidad de suplir, por una libre elección, el defecto de la naturaleza que les había privado de hijos. Si por ventura tienen un solo hijo, guárdanse de buscarle compañeros, que, partiendo con él la herencia, le empobrecerían... Así obran los hombres, pero no ha obrado así nuestro Dios. El Hijo Unigénito que El engendra desde toda la eternidad, el Hijo Unico por medio del cual ha producido todas las criaturas, envíalo a este mundo, queriendo que no fuese solo, sino que tuviese muchos hermanos por adopción» [5].

San Ireneo: «Si el Verbo se hizo carne y el Hijo Eterno del Dios vivo se hizo Hijo del hombre, fue para que el hombre, formando sociedad con el Verbo y recibiendo la adopción, fuese hecho hijo de Dios» [6].

San Cirilo de Alejandría: «El Hijo de Dios vino para otorgar a los hombres *la facultad de ser por gracia lo que El es por naturaleza*, y para comunicar a todos lo que le es propio; tanta es su bondad para con los hombres, tanta su caridad para con el mundo. No podríamos, en manera alguna, los

[5] San Agustín, *In Io.* 2,1.
[6] San Ireneo, *Adversus haereses* III 19,1: MG 7,939.

que llevamos la imagen del hombre terrenal escapar de la corrupción si la imagen del hombre celestial no se imprimiese en nuestras almas, que es como decir si no fuéramos llamados a la adopción de hijos de Dios» [7].

Esta prerrogativa de la filiación divina adoptiva eleva al cristiano a una dignidad casi infinita, y la gracia en que se funda es la raíz de nuestra santidad, como la unión hipostática fue causa para Cristo de todas sus gracias y carismas. Nuestra vida espiritual no consiste en otra cosa que en desenvolver progresivamente ese germen de vida divina—a base de sus principios operativos y bajo la moción del Espíritu Santo—hasta alcanzar su pleno desarrollo «cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo» (Eph 4,13).

Vamos a ver en el capítulo siguiente cuáles son y cómo funcionan esos principios operativos de nuestra vida sobrenatural que emanan y tienen su raíz en la misma gracia santificante.

CAPITULO III

La vida sobrenatural del cristiano

405. La gracia santificante, como hemos visto en el capítulo anterior, nos eleva al plano de lo divino, dándonos una participación física y formal de la naturaleza misma de Dios. Ella es el principio de nuestra vida sobrenatural y la que nos hace verdaderamente hijos de Dios por adopción.

Pero hay que advertir que la gracia santificante no es inmediatamente operativa. Se nos da en el orden del *ser*, no en el de la *operación*. Diviniza la esencia misma de nuestra alma, como el fuego transforma en sí el hierro incandescente, pero se limita únicamente a esto. La gracia no obra, no hace nada por sí misma. Se trata, en lenguaje técnico, de un hábito entitativo, no operativo. Nos da la *vida* sobrenatural, pero no la *operación* sobrenatural.

Y, sin embargo, la vida cristiana tiene que crecer y desarrollarse en nosotros a base de *actos* sobrenaturales. Sin ellos, permanecería estática e inmóvil, con una existencia precaria, que se parecería mucho a la muerte. La vida se manifiesta por el movimiento y la acción.

Dios lo ha previsto todo y ha dotado al alma en gracia de todos los elementos necesarios para que pueda realizar actos sobrenaturales correspondientes a la vida sobrenatural, cuyo principio básico y estático es la misma gracia santificante. Juntamente con ella, infunde siempre en el alma una serie de *energías sobrenaturales* —hábitos operativos—capaces de producir los actos sobrenaturales correspondientes a esa vida divina. Tales son las *virtudes infusas* y *los dones del Espíritu Santo*, a los que hay que añadir el influjo de la *gracia actual*, que los pone sobrenaturalmente en movimiento. Estas son las nuevas *realidades divinas* que vamos a estudiar en

[7] San Cirilo de Alejandría, *In Io.* 1,13: MG 73,153.

este capítulo, con el que terminaremos la visión de conjunto de lo que hemos convenido en llamar la encarnación o inserción de lo divino en el cristiano.

ARTICULO I

Las virtudes infusas

Para formarnos un concepto cabal de lo que son y representan en la vida cristiana las virtudes sobrenaturales o *infusas*—llamadas así porque Dios las *infunde*, juntamente con la gracia santificante, en el momento mismo de la justificación del alma por el bautismo o la penitencia—es preciso compararlas y distinguirlas de las virtudes naturales o adquiridas.

a) Las virtudes naturales o adquiridas

406. Es un hecho perfectamente comprobable en la práctica que, repitiendo una serie de actos correspondientes a una determinada actividad, se va adquiriendo poco a poco el *hábito* de realizarlos cada vez con mayor facilidad. Si esos actos son malos, se adquiere un *hábito malo*, que recibe en teología moral el nombre de *vicio* (v.gr., una serie de actos repetidos de embriaguez acaban por engendrar el hábito o vicio del mismo nombre). Si los actos que se van repitiendo son buenos, se adquiere poco a poco el *hábito bueno* correspondiente, que recibe el nombre de *virtud natural* o *adquirida*. Tales son, por ejemplo, la prudencia, la justicia, la lealtad, la sinceridad, la honradez natural, etc., adquiridas *naturalmente* a fuerza de repetir sus actos correspondientes.

Estas virtudes naturales o adquiridas embellecen la vida humana en el orden intelectual o moral, y no hay inconveniente en admitir que pueden llegar a practicarse en *grado heroico*, como consta por innumerables ejemplos de la historia de la humanidad. Pero ese heroísmo de las virtudes adquiridas se mantendrá siempre en el plano puramente *natural*, sin que puedan por sí mismas escalar jamás el orden sobrenatural ni siquiera en su manifestación más ínfima o rudimentaria. El orden sobrenatural está infinitamente por encima del orden natural, y éste jamás podrá alcanzarle por mucho que se intensifique y desarrolle [1]. Son dos mundos distintos, situados en planos totalmente diferentes: «son de otro metal», en frase gráfica de Santa Teresa. Es doctrina de la Iglesia, expresamente definida contra pelagianos y semipelagianos [2].

Por lo mismo, las virtudes naturales o adquiridas, aunque muy estimables en su orden y plano correspondiente, son del todo desproporcionadas e ineptas para la vida *sobrenatural* que ha de vivir el cristiano elevado por la gracia a ese plano inmensamente superior. Y como la gracia santificante—como ya hemos dicho—es una

[1] Cf. I-II 110,3.
[2] Cf. D 101ss; 174ss.

realidad puramente *estática*, no operativa, que tiene por objeto darnos la vida sobrenatural, pero no su operación correspondiente, síguese que el alma necesita *unos principios sobrenaturales de operación para realizar los actos correspondientes a la vida sobrenatural de la gracia*. Es evidente que estos principios operativos *sobrenaturales* no puede adquirirlos el hombre a base de repetir actos naturales—sería absurdo y contradictorio—; luego tiene que recibirlos por divina *infusión* juntamente con la gracia santificante. He ahí las *virtudes infusas*, cuya definición esencial hemos dado en la fórmula que acabamos de subrayar.

b) Las virtudes sobrenaturales o infusas

407. Como acabamos de decir, las virtudes sobrenaturales o infusas son unos *hábitos operativos infundidos por Dios en las potencias del alma para disponerlas a obrar sobrenaturalmente según el dictamen de la razón iluminada por la fe*. Conviene que expliquemos un poco los términos de la definición para que nos demos perfecta cuenta de la naturaleza de estas virtudes infusas.

Hábitos operativos. Es el elemento *genérico* de la definición, común a todas las virtudes naturales y sobrenaturales.

Infundidos por Dios. Aquí tenemos una de las diferencias más radicales con las virtudes naturales o adquiridas. Estas últimas las va adquiriendo el hombre a fuerza de repetir actos. Las sobrenaturales sólo pueden adquirirse por divina infusión; de ahí su nombre de virtudes *infusas*.

En las potencias del alma. Las virtudes sobrenaturales son infundidas por Dios en las potencias del alma (entendimiento, voluntad y sensibilidad controlada por el alma), a diferencia de la gracia santificante, que reside en la *esencia* misma del alma, a la que transforma y diviniza. Precisamente las virtudes infusas tienen por misión perfeccionar las potencias del alma, elevándolas al plano sobrenatural y capacitándolas, por lo mismo, para producir actos sobrenaturales. El acto virtuoso sobrenatural brota de la unión conjunta de la potencia natural y de la virtud infusa que viene a perfeccionarla. En cuanto acto vital, tiene su potencia *radical* en la facultad natural, que la virtud infusa viene a *completar esencialmente* dándole la potencia *próxima* para el acto sobrenatural. De donde todo el acto sobrenatural brota de la potencia natural en cuanto informada por las virtudes infusas, o sea, de la potencia natural *elevada* al orden sobrenatural. La potencia *radical* es el entendimiento o la voluntad, y el *principio formal próximo*—todo él—es la virtud infusa correspondiente.

Para disponerlas a obrar sobrenaturalmente. Esta es la principal diferencia específica con las virtudes naturales o adquiridas: su objeto formal. Las virtudes adquiridas obran siempre *naturalmente;* las infusas, *sobrenaturalmente*. Las primeras siguen

el dictamen de la simple razón natural; las infusas, el de la razón *iluminada por la fe.* Hay un abismo entre ambas.

Por eso pueden poseerse las virtudes infusas sin tener las correspondientes adquiridas (v.gr., en un niño recién bautizado o en un inveterado pecador que acaba de arrepentirse); y, al revés, pueden poseerse algunas virtudes naturales (v.gr., la honradez, la justicia, etc.) sin tener ninguna de las infusas por estar en pecado mortal.

SEGÚN EL DICTAMEN DE LA RAZÓN ILUMINADA POR LA FE. En esto se distinguen de las virtudes adquiridas—como acabamos de decir—, y también de los dones del Espíritu Santo, que no se rigen por el dictamen de la razón iluminada por la fe, sino por la moción y regla directa del mismo Espíritu Santo, como veremos en su lugar.

Las virtudes infusas son muchas—más de cincuenta estudia Santo Tomás en la *Suma Teológica*—, pero pueden catalogarse en dos grupos fundamentales: *teologales* y *morales.* Las teologales son únicamente tres: fe, esperanza y caridad. Las morales se subdividen en *cardinales* y *derivadas,* en perfecta analogía y paralelismo con sus correspondientes adquiridas. Las teologales son estrictamente sobrenaturales o divinas y no tienen, por lo mismo, virtudes correspondientes en el orden natural o adquirido.

Al estudiar el modo con que ha de crecer y desarrollarse en nosotros la gracia santificante recibida en el bautismo, precisaremos el mecanismo y funcionamiento de las virtudes infusas bajo el influjo de la gracia actual (cf. n.482-485). Por ahora bastan las ligeras nociones que acabamos de dar [3].

ARTICULO II

Los dones del Espíritu Santo

408. Las virtudes infusas, a pesar de ser estrictamente sobrenaturales, no bastan para hacernos vivir en toda su perfección y grandeza la *vida divina* propia del cristiano en gracia. Precisamente por tratarse de una vida verdaderamente *divina*—infinitamente superior, por tanto, a la vida puramente natural o humana—, cualquier *elemento humano* que se le mezcle empaña de alguna manera su brillo y esplendor. Sin duda alguna, las virtudes infusas pueden actuar y actúan *sobrenaturalmente,* haciéndonos vivir la vida divina propia de la gracia, pero no en toda su fuerza y perfección. Para esto necesitan la ayuda y el concurso de los *dones del Espíritu Santo,* por la razón que vamos a explicar inmediatamente.

Las virtudes infusas, en efecto, se mueven y gobiernan *por el dictamen de la razón iluminada por la fe,* como hemos explicado ya. En cuanto iluminada por la fe, la razón natural está mil veces por encima de sí misma abandonada a sus propias luces naturales.

[3] El lector que quiera una mayor información sobre la naturaleza, división, propiedades, etc., de las virtudes infusas, la encontrará abundante en nuestras obras *Teología de la perfección cristiana* (n.45-65) y *Teología moral para seglares* (vol.1 n.211-16), publicadas en esta misma colección de la BAC.

Y, en este sentido, las virtudes infusas están muy por encima de las naturales. o adquiridas, que son gobernadas por las luces de la propia razón humana abandonada a sí misma, o sea, *sin las luces sobrenaturales de la fe.* Por eso las virtudes infusas son mucho más finas y exigentes que las adquiridas—«hilan más delgado», como diría Santa Teresa—, porque la fe muestra al alma exquisiteces que rebasan, con mucho, las luces de la simple razón natural. Así, por ejemplo, el amor *natural* al prójimo no va tan lejos como para dar nuestra propia vida por él, como exige a veces la caridad *sobrenatural,* a imitación de Jesucristo; la virtud natural de la templanza evita todo lo que puede perjudicar la salud del cuerpo o el buen nombre ante los demás, pero nada sabe de mortificaciones e inmolaciones voluntarias por el bien espiritual propio o ajeno, a imitación del divino crucificado, etc., etc. Las virtudes infusas son, evidentemente, mucho más perfectas que sus correspondientes virtudes adquiridas.

Con todo, en su mecanismo y funcionamiento se mezcla inevitablemente un elemento *humano:* la propia razón *natural,* aunque sea iluminada por la fe. Es ella, la razón natural, quien rige y gobierna las virtudes infusas [1] y, por lo mismo, las imprime forzosa e inevitablemente una *modalidad humana,* puesto que esa modalidad es la propia y característica de la razón natural aunque esté iluminada por la fe: no tiene otra. Ahora bien: esa atmósfera o modalidad *humana* procedente de la razón natural es un elemento extraño y enormemente desproporcionado a la naturaleza *divina* de las virtudes infusas. Estas reclaman, por su misma naturaleza, una atmósfera o modalidad *divina* para desplegar en todo su esplendor sus maravillosas virtualidades divinas. Por eso, mientras estén sometidas al régimen de la razón natural, que les proporciona forzosamente aire o modalidad *humana,* las virtudes infusas no respiran *a pleno pulmón,* por así decirlo, y es imposible que en esas condiciones alcancen su pleno y perfecto desarrollo. Podrán crecer y desarrollarse hasta cierto punto, pero siempre de una manera precaria, incompleta e imperfecta; imposible llegar a la cumbre de su desarrollo y perfección mientras una atmósfera o modalidad *divina* no venga a darles el oxígeno puro que reclaman y exigen por su propia naturaleza de virtudes sobrenaturales o divinas.

Este es el papel y la razón de ser de *los dones del Espíritu Santo.* También ellos son hábitos sobrenaturales o infusos, y en este sentido coinciden genéricamente con las virtudes infusas a las que siempre acompañan, pero su mecanismo y funcionamiento es completamente distinto. No es la razón humana iluminada por la fe quien les gobierna y regula, sino el propio Espíritu Santo, utilizándolos como instrumentos suyos directos e inmediatos. Y como la razón humana no interviene absolutamente para nada, sino que toda la moción y regulación de los dones procede directa e inme-

[1] Siempre, claro está, bajo la influencia de una gracia *actual,* sin la cual la razón humana, aun informada por la fe, no podría hacer absolutamente nada en el orden sobrenatural, como veremos en el artículo siguiente.

diatamente del propio Espíritu Santo, éste imprime al acto de los dones una modalidad *divina*, no humana, porque la modalidad propia y específica del Espíritu Santo es divina y no humana, como es del todo claro y evidente. Y así, el acto sobrenatural procedente de los dones del Espíritu Santo no solamente es sobrenatural *en cuanto a la substancia*—también lo es el de las virtudes infusas—, sino también en *cuanto al modo*, y en este sentido supera inmensamente en calidad y perfección al acto de las virtudes infusas gobernadas por la simple razón humana iluminada por la fe.

Podríamos comparar las virtudes infusas a un *arpa sobrenatural*, con más de cincuenta cuerdas, que Dios entrega al alma en gracia para que la pulse y saque de ella divinas armonías (los actos sobrenaturales); pero como el artista que la maneja—la propia razón natural—es muy torpe y miope aun bajo las luces de la fe, resulta una melodía desafinada e imperfecta (se practica la virtud «hasta cierto punto», «con tal que no me exijan demasiado», etc., etc.). Hasta que llega un momento en que el propio Espíritu Santo pulsa el arpa de las virtudes infusas a través de los dones del mismo Espíritu Santo y sale del alma una melodía bellísima, absolutamente *divina*, que no es otra cosa que los actos de virtud perfecta y heroica de los verdaderos santos. Entonces es cuando el cristiano comienza a vivir en toda su plenitud su filiación divina adoptiva, como dice expresamente San Pablo en su carta a los Romanos: «Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios *(qui Spiritu Dei aguntur)*, ésos son hijos de Dios» (Rom 8,14).

Dada la importancia extraordinaria de los dones en orden a nuestra plena configuración con Cristo y a las exigencias de nuestra filiación adoptiva, vamos a precisar con exactitud su *naturaleza* íntima, *finalidad*, *necesidad*, *función específica* de cada uno y *modo de fomentarlos* en nuestras almas.

1. Naturaleza

409. Según las explicaciones que acabamos de dar, los dones del Espíritu Santo son *hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en las potencias del alma para recibir y secundar con facilidad las mociones del propio Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano.*

Una explicación detallada de la definición nos acabará de dar el conocimiento perfecto y cabal de estas divinas energías infundidas por Dios en nuestras almas.

HÁBITOS SOBRENATURALES. Es el elemento genérico, común con las virtudes infusas.

INFUNDIDOS POR DIOS EN LAS POTENCIAS DEL ALMA. También en esto coinciden con las virtudes infusas. Se infunden juntamente con la gracia santificante (en el bautismo o la penitencia), de la que son inseparables. Todos los justos los poseen, aunque no siempre actúan en todos, como veremos en seguida.

PARA RECIBIR Y SECUNDAR CON FACILIDAD. En primer lugar se ordenan a *recibir* la moción divina, y en este sentido pueden ser considerados como hábitos receptivos o pasivos. Pero, al recibir la divina moción, el alma reacciona vitalmente y la *secunda* con facilidad y sin esfuerzo gracias al mismo don del Espíritu Santo, que actúa en este segundo aspecto como hábito operativo. Son, pues, hábitos *pasivo-activos* desde distintos puntos de vista.

LAS MOCIONES DEL PROPIO ESPÍRITU SANTO AL MODO DIVINO O SOBREHUMANO. Este es el elemento principal que distingue específicamente a los dones de las virtudes infusas. Estas, como ya vimos, se ajustan a la regla de la razón iluminada por la fe bajo la moción de una simple gracia actual. Los dones, en cambio, se ajustan a la regla *divina* bajo la moción inmediata del propio Espíritu Santo. Por eso las virtudes infusas producen actos sobrenaturales al *modo humano*, que es el de la simple razón natural iluminada por la fe, y los dones los producen al *modo divino*, que es el propio del mismo Espíritu Santo.

2. Finalidad

410. Los dones del Espíritu Santo tienen por objeto acudir en ayuda de las virtudes infusas en casos imprevistos y graves, en que el alma no podría echar mano del discurso lento y pesado de la razón (v.gr., ante una tentación repentina y violentísima, en la que el pecado o la victoria es cuestión de un segundo), y, sobre todo, para perfeccionar los actos de las virtudes, dándoles la modalidad divina propia de los dones, inmensamente superior a la atmósfera o modo humano a que tienen que someterse cuando los controla y regula la simple razón natural iluminada por la fe.

3. Necesidad

411. En el primero de los dos aspectos que acabamos de recordar (tentaciones violentas y repentinas), los dones son necesarios para la misma salvación del alma, y actúan sin falta en todos los cristianos en gracia si el alma no se hace indigna de ellos, ya que Dios no falta nunca en los medios necesarios para la salvación. En el segundo aspecto (perfección de las virtudes) son absolutamente indispensables para alcanzar la perfección cristiana. Es imposible que las virtudes infusas alcancen su plena perfección y desarrollo mientras se vean obligadas a respirar el aire humano que les imprime forzosamente la razón natural iluminada por la fe, que las maneja y gobierna torpemente; necesitan el aire o modalidad divina de los dones, que es el único que se adapta perfectamente a su propia naturaleza sobrenatural y divina. En este sentido, las virtudes teologales son las que más necesitan la ayuda de los dones, precisamente por su propia elevación y grandeza.

El régimen de las virtudes infusas al modo humano constituye la etapa *ascética* de la vida cristiana; y el de los dones al modo divino, la etapa

mística. No son dos caminos paralelos, sino dos etapas de un solo camino de perfección que han de recorrer todas las almas para alcanzar la perfección cristiana. La mística no es un estado extraordinario y anormal reservado para unos pocos aristócratas del espíritu, sino el camino *ordinario y normal* que han de recorrer todas las almas para lograr la completa expansión y desarrollo de la gracia santificante, recibida en forma de semilla o germen en el sacramento del bautismo.

4. Función específica de cada uno

412. Santo Tomás ha precisado admirablemente la función específica que corresponde a cada uno de los dones del Espíritu Santo. Cada uno de ellos tiene por misión directa e inmediata la perfección de alguna de las siete virtudes fundamentales (teologales y cardinales), aunque indirecta y mediatamente repercute sobre todas las virtudes derivadas y sobre el conjunto total de la vida cristiana.

He aquí, brevísimamente expuestas, la misión especial y características fundamentales de cada uno de los dones por orden descendente de excelencia y perfección:

a) **El don de sabiduría** perfecciona maravillosamente la virtud de la *caridad,* dándole a respirar el aire o modalidad divina que reclama y exige por su propia condición de virtud teologal perfectísima. A su divino influjo, las almas aman a Dios con amor intensísimo, por cierta connaturalidad con las cosas divinas, que les hunde, por decirlo así, en las profundidades insondables del misterio trinitario. Todo lo ven a través de Dios y todo lo juzgan por razones divinas, con sentido de eternidad, como si hubieran ya traspasado las fronteras del más allá. Han perdido por completo el instinto de lo humano y se mueven únicamente por cierto instinto sobrenatural y divino. Nada puede perturbar la paz inefable de que gozan en lo íntimo de su alma: las desgracias, enfermedades, persecuciones y calumnias, etc., las dejan por completo «inmóviles y tranquilas, como si estuvieran ya en la eternidad» (sor Isabel de la Trinidad). No les importa ni afecta nada de cuanto ocurre en este mundo: han comenzado ya su vida de eternidad. Algo de esto quería decir San Pablo cuando escribió a los Filipenses: *Porque somos ciudadanos del cielo...* (Phil 3,20).

b) **El don de entendimiento** perfecciona la virtud de la *fe,* dándole una penetración profundísima de los grandes misterios sobrenaturales. La inhabitación trinitaria, el misterio redentor, nuestra incorporación a Cristo, la santidad de María, el valor infinito de la santa misa y otros misterios semejantes adquieren, bajo la iluminación del don del entendimiento, una fuerza y eficacia santificadora verdaderamente extraordinaria. Estas almas viven obsesionadas por las cosas de Dios, que sienten y viven con la máxima intensidad que puede dar de sí un alma peregrina todavía sobre la tierra.

c) **El don de ciencia** perfecciona en otro aspecto la misma virtud de la *fe,* enseñándole a *juzgar rectamente de las cosas creadas,* viendo en todas ellas la huella o vestigio de Dios, que pregona su hermosura y su bondad inefables. El alma de San Francisco de Asís, iluminada por las claridades divinas de este don, veía en todas las criaturas a hermanos suyos en Cristo incluso en los seres irracionales o inanimados: el hermano lobo, la hermana flor, la hermana fuente... El mundo tiene por insensatez y locura lo que es sublime sabiduría ante Dios. Es la «ciencia de los santos», que será siempre estulta ante la increíble estulticia del mundo (1 Cor 3,19).

d) **El don de consejo.** Presta magníficos servicios a la virtud de la *prudencia,* no sólo en las grandes determinaciones que marcan la orientación de toda una vida (vocación), sino hasta en los más pequeños detalles de una vida en apariencia monótona y sin trascendencia alguna. Son corazonadas, golpes de vista intuitivos, cuyo acierto y oportunidad se encargan más tarde de descubrir los acontecimientos. Para el gobierno de nuestros propios actos y el recto desempeño de cargos directivos y de responsabilidad, el don de consejo es de un precio y valor inestimables.

e) **El don de piedad** perfecciona la virtud de la *justicia,* una de cuyas virtudes derivadas es precisamente la *piedad.* Tiene por objeto excitar en la voluntad, por instinto del Espíritu Santo, un afecto filial hacia Dios considerado como Padre y un sentimiento de fraternidad universal para con todos los hombres en cuanto hermanos nuestros e hijos del mismo Padre, que está en los cielos. Las almas dominadas por el don de piedad experimentan una ternura inmensa al sentirse hijos de Dios, y la plegaria favorita que se les escapa del alma es el *Padre nuestro, que estás en los cielos.* Viven enteramente abandonadas a su amor y sienten también una ternura especial hacia la Virgen María, su dulce madre; hacia el papa, «el dulce Cristo de la tierra», y hacia todas las personas en las que brilla un destello de la paternidad divina: el superior, el sacerdote...

f) **El don de fortaleza** refuerza increíblemente la virtud del mismo nombre, haciéndola llegar al heroísmo más perfecto en sus dos aspectos fundamentales: *resistencia* y aguante frente a toda clase de ataques y peligros y *acometida* viril del cumplimiento del deber a pesar de todas las dificultades. El don de fortaleza brilla en la frente de los mártires, de los grandes héroes cristianos, y en la práctica callada y heroica de las virtudes de la vida cristiana ordinaria, que constituyen el «heroísmo de lo pequeño» y una especie de «martirio o alfilerazos», con frecuencia más difíciles y penosos que el heroísmo de lo grande y el martirio entre los dientes de las fieras.

g) **El don de temor,** en fin, perfecciona dos virtudes: primariamente la virtud de la *esperanza,* en cuanto que nos arranca de raíz el pecado de presunción, que se opone directamente a ella por exceso, y nos hace apoyar únicamente en el auxilio omnipotente de Dios, que es el motivo formal de la esperanza. Secundariamente perfecciona también la virtud cardinal de la *templanza,* ya que nada hay tan eficaz para frenar el apetito desordenado de placeres como el temor de los divinos castigos. Los santos temblaban ante la posibilidad del menor pecado, porque el don de temor les hacía ver con claridad la grandeza y majestad de Dios, por un lado, y la vileza y degradación de la culpa, por otro.

5. Los frutos y las bienaventuranzas

413. Cuando el alma corresponde fielmente a la moción divina de los dones, produce actos de virtud sobrenatural tan sazonados y perfectos, que se llaman *frutos* del Espíritu Santo. Los más sublimes y exquisitos corresponden a las *bienaventuranzas evangélicas,* que señalan el punto culminante y el coronamiento definitivo acá en la tierra de toda la vida cristiana y son ya como el preludio y comienzo de la bienaventuranza eterna.

San Pablo enumera algunos de los principales *frutos* del Espíritu

Santo cuando escribe a los Gálatas: «Los *frutos* del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza. Contra éstos no hay ley» (Gal 5,22-23). Pero sin duda alguna no tuvo intención de enumerarlos todos. Son, repetimos, los actos procedentes de los dones del Espíritu Santo que tengan carácter de especial exquisitez y perfección.

Dígase lo mismo de las bienaventuranzas evangélicas. En el sermón de la montaña, Cristo las reduce a ocho: pobreza de espíritu, mansedumbre, lágrimas, hambre y sed de justicia, misericordia, pureza de corazón, paz y persecución por causa de la justicia. Pero también podemos decir que se trata de un número simbólico que no reconoce límites. Son las obras heroicas de los santos, que les hacen prelibar un gusto y anticipo de la felicidad eterna.

6. Modo de fomentarlos

414. Aunque, como ya hemos dicho, la actuación de los dones del Espíritu Santo no está en nuestras manos—como lo está la de las virtudes infusas—, podemos hacer mucho, sin embargo, *disponiéndonos*, con ayuda de la gracia, para que el Espíritu Santo los actúe. He aquí los principales medios a nuestro alcance:

a) RECOGIMIENTO INTERIOR. El Espíritu Santo es amigo del recogimiento y de la soledad. Sólo allí habla en silencio a las almas: *La llevaré a la soledad y le hablaré al corazón* (Os 2,14). El alma amiga de la disipación y del bullicio no percibirá jamás la voz de Dios en su interior. Es preciso hacer el vacío a todas las cosas creadas, retirarse a la celda del corazón para vivir allí con el divino huésped, hasta conseguir gradualmente no perder nunca la presencia de Dios, aun en medio de los quehaceres más absorbentes. Cuando el alma, con ayuda de la gracia ordinaria, haya hecho de su parte todo cuanto pueda por recogerse y aislarse, el Espíritu Santo hará sin falta todo lo demás.

b) FIDELIDAD A LA GRACIA. El alma ha de estar siempre atenta a no negar al Espíritu Santo cualquier sacrificio que le pida. No solamente ha de evitar cualquier falta *voluntaria*, que, por pequeña que sea, «contristaría al Espíritu Santo», según la misteriosa expresión de San Pablo (Eph 4,30), sino que ha de secundar positivamente todas sus divinas mociones hasta poder decir con Cristo: «Yo hago siempre lo que es de su agrado» (Io 8,29). No importa que a veces los sacrificios que nos pida parezcan superar nuestras fuerzas. En realidad no es así, pues Dios nunca manda a nadie lo imposible. Con la gracia de Dios, todo se puede (Phil 4,13), y siempre nos queda el recurso a la oración para pedirle al Señor por adelantado eso mismo que quiere que le demos: «Dadme, Señor, lo que mandáis y mandad lo que queráis» (San Agustín). Todo ello, sin embargo, sin inquietudes ni zozobras, con la paz y serenidad propia de los hijos de Dios en el trato con el mejor de los padres.

c) GRAN ESPÍRITU DE FE PARA VIVIR EN UNA ATMÓSFERA SOBRENATURAL. La mayor parte de las almas en gracia viven de ordinario una vida casi enteramente humana y natural. Todo lo ven y lo enjuician desde el punto de vista puramente *humano*, cuando no del todo *mundano*. Su cortedad de vista y miopía espiritual es tan grande que casi nunca aciertan a remontar sus miradas por encima de las causas puramente humanas para ver los designios de Dios en todo cuanto ocurre en torno suyo. Si se les molesta—aunque sea inadvertidamente—, se enfadan y lo llevan muy a mal. Si un superior les corrige algún defecto, le tachan de exigente, tirano y cruel. Si se les humilla, ponen el grito en el cielo. A su lado hay que proceder en todo con la misma cautela y precaución que si se tratara de una persona mundana, enteramente desprovista de espíritu sobrenatural.

No es posible que en tales almas actúen jamás los dones del Espíritu Santo. Ese espíritu tan imperfecto y *humano* tiene completamente asfixiado el hábito de los dones. Hasta que no se esfuercen un poco en levantar sus miradas al cielo y, prescindiendo definitivamente de sus miras egoístas y humanas, no se dejen guiar por las luces de la fe para empezar a vivir una vida auténticamente *sobrenatural*, seguirán arrastrando por el suelo su pobre y penosa vida espiritual sin emprender el vuelo hacia las alturas. Para aprender a volar hay que batir muchas veces las alas hacia lo alto, al precio que sea y cueste lo que cueste.

d) PROFUNDA HUMILDAD DE CORAZÓN. Es un hecho que «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (Iac 4,6). Hemos de humillarnos *de todo corazón* ante Dios y ante los hombres, reconociendo nuestra nada y nuestra total impotencia para el bien si Dios no nos previene y acompaña con su gracia. Hemos de pensar que cualquiera de nuestros hermanos, por imperfecto que parezca, correspondería mucho mejor que nosotros si Dios le diese las mismas gracias que a nosotros, y, por tanto, hemos de tenernos por indignos de recibir cualquier gracia especial de Dios. Cuanto más nos humillemos *de verdad y de todo corazón*, tanto más nos exaltará el Señor, porque «el que se humilla será ensalzado y el que se ensalza será humillado» (Lc 18,14).

e) INVOCAR CON FRECUENCIA AL ESPÍRITU SANTO. Pero ninguno de estos medios podremos practicar sin la ayuda y gracia preveniente del mismo Espíritu Santo. Por eso hemos de invocarle con frecuencia y con el máximo fervor posible, recordándole al Señor su promesa de enviárnoslo (Io 14,16-17). La secuencia de Pentecostés *(Veni Sancte Spiritus)*, el magnífico himno de tercia *(Veni Creator Spiritus)* y la oración litúrgica de la misma fiesta *(Deus qui corda fidelium...)* deberían ser, después del Padrenuestro, nuestras oraciones predilectas. Repitámoslas muchas veces hasta obtener aquel *recta sapere* que nos ha de dar el Espíritu Santo. Y, a imitación de los apóstoles cuando se retiraron al cenáculo para esperar la venida del Paráclito, asociemos a nuestras súplicas las

del Corazón Inmaculado de María («cum Maria matre Iesu», Act 1, 14), la Virgen fidelísima y celestial Esposa del Espíritu Santo. La preciosa invocación de la letanía de la Virgen: *Virgo fidelis, ora pro nobis*, debería ser una de nuestras jaculatorias predilectas; porque el Espíritu Santo se nos comunicará en la medida de nuestra fidelidad a la gracia, y esta fidelidad hemos de obtenerla por María, Mediadora universal de todas las gracias.

ARTICULO III

La gracia actual

415. Inhabitación trinitaria, gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo: tal es la pingüe herencia del alma justificada. Todo ello constituye un tesoro rigurosamente infinito, y, sin embargo, si no tuviéramos más que eso, no podríamos dar un solo paso en la vida espiritual en marcha hacia la perfección cristiana. Porque la inhabitación trinitaria y la gracia santificante son elementos *estáticos*, no dinámicos; se ordenan al *ser*, no a la operación. Y en cuanto a las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, son elementos dinámicos ciertamente, pero no pueden dar un solo paso sin el previo empuje de la *gracia actual*. He aquí el nuevo elemento divino que es menester examinar para terminar nuestra visión de conjunto de lo divino encarnado en el cristiano.

Vamos a exponer brevemente su *naturaleza, necesidad, división* y *oficios y funciones* [1].

1. Naturaleza

416. Como su propio nombre indica, la gracia actual es un *acto* fugaz y transitorio, no un *hábito*, como la gracia santificante, las virtudes y los dones. Puede definirse: *Una moción sobrenatural de Dios, a manera de cualidad fluida y transeúnte, que dispone al alma para obrar o recibir algo en orden a la vida eterna.*

Ordenadas por su misma naturaleza a los hábitos infusos, las gracias actuales sirven para disponer al alma a recibirlos cuando no los tiene todavía (v.gr., la gracia actual del arrepentimiento en un alma en pecado mortal) o para ponerlos en movimiento cuando ya los posee. Por aquí ya puede comprenderse que las gracias actuales son muchísimas, sin que puedan reducirse a un número determinado.

Las gracias actuales se reciben en las potencias mismas del alma, como los hábitos infusos para los que disponen o a los que ponen en movimiento.

No pueden reducirse a ninguna especie determinada, ya que se trata de cualidades fluidas y transitorias comunicadas por Dios e impresas en las potencias del alma a manera de movimientos o

[1] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.92-95 y *Teología moral para seglares* vol.1 n.198-201.

de pasiones transeúntes. Se reducen en cada caso a la especie del hábito o del acto a que mueven (v.gr., gracias actuales de fe, de esperanza, etc.).

Las virtudes y los dones tienen un campo limitado, que afecta a determinadas potencias y a determinados objetos y operaciones. Las gracias actuales, en cambio, se extienden a toda la vida sobrenatural y a todas sus operaciones.

2. Necesidad

417. Las gracias actuales son *absolutamente necesarias* en el orden sobrenatural dinámico. Es imposible que el esfuerzo puramente natural del alma pueda poner en ejercicio los hábitos infusos operativos—virtudes y dones—, ya que el orden natural no puede determinar las operaciones del sobrenatural. Ni es posible tampoco que esos hábitos infusos puedan actuarse por sí mismos, porque un hábito cualquiera nunca puede actuarse sino en virtud y por acción del agente que lo causó; luego, tratándose de hábitos *infusos*, sólo Dios, que los produjo o infundió, puede ponerlos en movimiento. Se impone, pues, la acción de Dios con la misma necesidad absoluta con que se exige en metafísica la influencia de un ser *en acto* para que una potencia cualquiera pueda producir el suyo. En absoluto, Dios podría desarrollar y perfeccionar la gracia santificante, infundida en la esencia misma de nuestra alma, a base únicamente de gracias actuales, sin infundir en las potencias ningún hábito sobrenatural operativo [2]. Pero, en cambio, no podría desarrollarla sin las gracias *actuales* aun dotándonos de toda clase de hábitos operativos infusos, ya que esos hábitos no podrían jamás pasar al acto sin la previa moción divina mediante una gracia actual. Es inútil tener pulmones si nos falta el aire para respirar. La gracia actual es para los hábitos infusos lo que el aire para nuestros pulmones.

Todo acto de una virtud infusa cualquiera y toda actuación de los dones del Espíritu Santo supone, por consiguiente, una previa gracia a actual que ha puesto en movimiento esa virtud o ese don. Precisamente la gracia actual no es otra cosa que el influjo divino que ha movido ese hábito infuso a la operación.

3. División

418. Aunque las gracias actuales, como hemos dicho, son innumerables, pueden catalogarse en unos cuantos grupos fundamentales. Los principales son los siguientes:

a) Gracia operante y cooperante. La primera es aquella en que el movimiento se atribuye a sólo Dios: nuestra alma es *movida*, pero no *mueve*. La cooperante es aquella en que el alma *es movida y mueve* a la vez [3].

[2] Esto, sin embargo, resultaría antinatural y violento (cf. I-II 110,2). Hablamos ahora únicamente de la potencia absoluta de Dios, no de lo que de hecho ha realizado en nuestras almas.

[3] Escuchemos a Santo Tomás: «La operación de un efecto no se atribuye al móvil, sino al motor. Por consiguiente, en aquellos efectos en que nuestra mente es movida y no motor,

Esta división, que es la fundamental, tiene gran importancia en la vida espiritual. La gracia *cooperante* es la propia de las virtudes infusas; por eso el alma tiene conciencia de que *se mueve a sí misma*, ayudándola Dios, a esos actos de virtud. En cambio, bajo la gracia *operante*, que es la propia de los dones del Espíritu Santo y contiene eminentemente las gracias cooperantes, el alma *se siente movida* por Dios, limitándose ella a dejarse conducir por El con suavidad y sin ofrecerle resistencia. «Los que así son *movidos* por el Espíritu de Dios son los verdaderos hijos de Dios», en frase lapidaria de San Pablo (Rom 8,14).

b) GRACIA EXCITANTE Y ADYUVANTE. La primera nos *impulsa* a obrar estando distraídos o inactivos. La segunda nos *ayuda* a obrar estando ya decididos a ello.

c) GRACIA PREVENIENTE, CONCOMITANTE Y SUBSIGUIENTE. La primera *precede* al acto del hombre, moviendo o disponiendo la voluntad para que quiera. La segunda *acompaña* al acto del hombre, concurriendo con él a la producción del mismo efecto. La tercera, en fin, se dice por relación a otra gracia concedida anteriormente, a la que viene a completar y perfeccionar (v.gr., haciéndonos cumplir un buen propósito).

d) GRACIA INTERNA Y EXTERNA. La primera es la que afecta intrínsecamente al alma o a sus potencias (v.gr., una inspiración de Dios). La segunda influye tan sólo exteriormente (v.gr., un buen ejemplo, la audición de un sermón, etc.).

e) GRACIA SUFICIENTE Y EFICAZ. La primera es aquella que bastaría de suyo para obrar sobrenaturalmente si el alma no resistiera a esa divina moción (v.gr., todas las gracias externas y muchas inspiraciones internas). La segunda es la que nos mueve internamente, de tal modo que produce *infaliblemente* lo que Dios intenta, sin comprometer, no obstante, la libertad del alma, que se adhiere a ella y la secunda de una manera libérrima e infalible al mismo tiempo. Sin la primera no podemos obrar; con la segunda obramos infaliblemente. La primera nos deja sin excusa ante Dios; la segunda es un efecto gratuito de su infinita misericordia.

4. Oficios y funciones

419. Tres son las funciones u oficios de las gracias actuales: disponer al alma para recibir la gracia santificante y los hábitos infusos operativos, actuarlos e impedir su desaparición.

a) En primer lugar *disponen al alma para recibir los hábitos infusos* cuando carece de ellos por no haberlos tenido nunca o por haberlos perdido culpablemente. La gracia actual lleva consigo, en

sino que es Dios solo el motor, la operación se atribuye a Dios, y en este sentido se llama gracia *operante;* mas en aquel efecto en el cual nuestra mente mueve y es movida, la operación no sólo se atribuye a Dios, sino también al alma, y en este sentido se llama gracia *cooperante*» (I-II 112,2).

este caso, el arrepentimiento de las propias culpas, el temor al castigo, la confianza en la misericordia de Dios, etc.

b) En segundo lugar, sirven para *actuarlos* cuando ya se poseen en unión con la gracia habitual o sin ella (fe y esperanza informes). Esta actuación, supuesta la unión con la gracia habitual, lleva consigo el perfeccionamiento de los hábitos infusos, y, por consiguiente, el crecimiento y desarrollo de toda la vida sobrenatural si han actuado los hábitos con la intensidad requerida para ello.

c) Finalmente, la tercera función de la gracia actual es la de *evitar que los hábitos infusos desaparezcan del alma* por el pecado mortal. Implica el fortalecimiento contra las tentaciones, la indicación de los peligros, el amortiguamiento de las pasiones, la inspiración de buenos pensamientos, etc.

Como se ve, la gracia actual es de un precio inestimable. Es ella, en rigor, la que da eficacia a la habitual, a las virtudes y a los dones. Es el impulso de Dios, que pone en marcha el organismo de nuestra vida divina desde las profundidades más recónditas de nuestra alma, templo vivo de la Santísima Trinidad.

La *fidelidad a la gracia*, o sea, la docilidad en seguir las mociones del Espíritu Santo a través de la gracia actual, constituye uno de los aspectos más importantes y decisivos del crecimiento espiritual de nuestras almas en marcha hacia la perfección cristiana [4].

[4] Hemos estudiado ampliamente la fidelidad a la gracia en nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.500-503.

LIBRO II

Los misterios de Cristo, reproducidos en el cristiano

420. Como indicábamos en la pequeña introducción a esta segunda parte de nuestra obra, el cristiano ha de vivir, reproduciéndolos en sí mismo, los grandes misterios de la vida de Cristo para convertirse auténticamente en *otro Cristo*, o, si se quiere, en una nueva *humanidad sobreañadida* en la cual renueve El todos sus misterios.

Antes de estudiar en particular los principales misterios de Cristo que el cristiano ha de procurar reproducir, vamos a exponer brevemente, en un capítulo preliminar, el modo de vivir el misterio de Cristo considerado en general. Será una sintética visión de conjunto, que bastaría por sí sola si acertáramos a vivirla plenamente [1].

CAPITULO PRELIMINAR

Cómo vivir el misterio de Cristo

421. Hay una fórmula sublime que resume admirablemente todo lo que deberíamos hacer para escalar las más altas cumbres de la perfección cristiana. La emplea la Iglesia en el santo sacrificio de la misa y constituye por sí sola uno de sus ritos más augustos. El sacerdote, inmediatamente antes de pronunciar la incomparable oración dominical—el Padrenuestro—, hace una genuflexión ante el Santísimo Sacramento depositado sobre los corporales y, cogiendo después reverentemente la sagrada hostia, traza con ella cinco cruces, tres sobre el cáliz y las otras dos fuera de él, al mismo tiempo que pronuncia estas sublimes palabras: *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria.*

Vamos a comentar esta breve fórmula, y veremos cómo efectivamente está contenida en ella la quintaesencia de la vida cristiana y el camino único para llegar a la santidad.

«Per ipsum»

422. Cristo es el único Camino (Io 14,6). Nadie puede ir al Padre sino por El (ibid.), ya que sólo El conoce al Padre y aquel a quien El quisiere revelárselo (Mt 11,27).

Según esto, la preocupación fundamental, y casi podríamos decir la *única*, del cristiano que quiere santificarse no ha de ser otra que la de incorporarse cada vez más intensamente a Cristo para hacerlo todo *por El*. Es preciso que desaparezcamos nosotros, o, mejor dicho—para quitar a la frase todo resabio panteísta—, es preciso in-

[1] Para comodidad del lector, reproducimos aquí lo que escribimos en nuestra *Teología de la perfección cristiana* n.22.

corporar de tal manera a Cristo todas nuestras buenas obras, que no nos atrevamos a presentar ante el Padre una sola de ellas sino *por Cristo, a través de Cristo, por medio de Cristo.* Esto complacerá al Eterno Padre y le dará una glorificación inmensa. No olvidemos que el Eterno Padre, en realidad, no tiene más que un solo amor y una sola *obsesión eterna*—si es lícito hablar así—: su Verbo. Nada le interesa fuera de El; y si nos ama infinitamente a nosotros, es «porque nosotros amamos a Cristo y hemos creído que ha salido de Dios»; absolutamente por nada más: lo ha dicho *expresamente* el mismo Cristo (Io 16,27). ¡Sublime misterio, que debería convertir nuestro amor a Cristo en una especie de *obsesión*, la única de nuestra vida, como constituye la única de su Padre celestial y constituyó y constituirá siempre la única de todos los santos! ¿Qué otra cosa hace la Iglesia y qué nos enseña en su divina liturgia sino únicamente esto? A pesar de ser la esposa inmaculada de Cristo, en la que no hay la menor mancha ni arruga (Eph 5,27), la santa Iglesia no se atreve a pedirle nada al Eterno Padre *en nombre propio*, sino única y exclusivamente en el de su divino Esposo: *per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum...*

Por Cristo: he ahí la primera gran preocupación que debe tener el cristiano en la realización de todas sus buenas obras. Sin eso andará fuera de camino, no dará un solo paso hacia adelante, no llegará jamás a la cumbre de la santidad. ¡Qué desorientación, pues, la de los que ponen la «devoción a Nuestro Señor», como uno de tantos medios de santificación, al lado del examen de conciencia o de la lectura espiritual!

«Et cum ipso»

423. Pero hacer todas las cosas por Cristo *a través de Cristo*, es poco todavía. Hay que hacerlas *con El*, en unión íntima con El.

La divinidad de Cristo, el Verbo de Dios, está presente de manera permanente y habitual en toda alma en gracia. Y el Verbo puede utilizar continuamente la virtud instrumental de su humanidad santísima—a la que está unido hipostáticamente—para inundarnos de vida sobrenatural. No olvidemos que Cristo, Hombre-Dios, es la fuente y manantial único de la gracia y que la gracia de Cristo que nos santifica a nosotros no es su *gracia de unión*—que es propia y exclusiva de El—, sino su *gracia capital*, esto es, la gracia habitual, de que está llena su alma santísima, y que se desborda de El sobre nosotros como de la cabeza refluye la vida a todos los miembros de un organismo vivo [1].

De manera que no es una sublime ilusión, tan bella como irrealizable, eso de hacer todas las cosas *con Cristo;* es una realidad profundamente teológica. Mientras permanezcamos en gracia, *Cristo está con nosotros, está dentro de nosotros*—físicamente con su divinidad, virtualmente con su humanidad santísima—, y nada se opone a que lo hagamos todo *con El*, juntamente con El, *íntimamente unidos a El*. ¡Qué valor y precio adquieren nuestras obras ante el Eterno

[1] III 8,5.

Padre cuando se las presentamos de esta manera, *incorporados a Cristo* y en unión íntima con El! Sin esta unión no valdrían absolutamente nada: *nihil*, dice expresamente el mismo Cristo (Io 15,5). Con El, en cambio, adquieren un valor absolutamente incomparable. Es la gotita de agua, que no vale nada por sí misma, pero que, arrojada al cáliz y mezclada con el vino del sacrificio, se convierte en la *sangre de Jesús*, con todo su valor redentor y santificador rigurosamente infinito.

Esta idea, complementaria de la anterior y preparatoria de la siguiente, constituía la tortura obsesionante de San Pablo. Aquel hombre extraordinario que recibió como ninguno luces vivísimas de Dios para asomarse un poco al abismo insondable del «misterio de Cristo», no sabía cómo explicarle al mundo las incomprensibles riquezas encerradas en El: «investigabiles divitias Christi» (Eph 3,8), y de qué manera el Eterno Padre nos ha enriquecido con ellas: «Jesucristo, siendo rico, se hizo pobre por amor vuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor 8,9), hasta llenarnos en Cristo de la plenitud misma de Dios: «y estáis llenos de El» (Col 2, 10), «para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Eph 3,19).

Todos los esfuerzos del cristiano han de encaminarse a aumentar e intensificar cada vez más esta unión con Cristo. Ha de hacer todas sus cosas *con Jesús*, en entrañable unión con El. Oración, trabajo, recreo, comida, descanso..., todo ha de unirlo a Cristo para realizarlo juntamente *con El*. Un solo acto de Jesús glorifica más a Dios que le glorificarán, por toda la eternidad, todos los actos de todos los ángeles y bienaventurados juntos, incluyendo a la misma inmaculada Madre de Dios. ¡Qué riquezas tan insondables tenemos en Cristo y cuánta pobreza y miseria fuera de El! Aun cuando nos despedazáramos con disciplinas sangrientas, si no incorporáramos esos dolores a los de Cristo, no tendrían valor ninguno. Nuestra sangre es impura, y solamente mezclándose con la de Jesús puede tener algún valor ante Dios. Los santos se aprovechaban sin cesar de estas inefables riquezas que el Eterno Padre ha puesto a nuestra disposición, y, a través de ellas, miraban con confiado optimismo el porvenir, sin que les asustase su pobreza. «No te llames pobre teniéndome a mí», dijo el mismo Cristo a un alma que se lamentaba ante El de su miseria.

«Et in ipso»

424. Sublime es todo lo que acabamos de recordar, pero hay algo mucho más alto todavía. Hacer todas las cosas *por Cristo* y *con* El es de un precio y valor incalculable. Pero hacerlas *en El, dentro de El, identificados con El*, eleva hasta el máximo esta sublimidad y grandeza. Las dos primeras modalidades *(por, con)* son algo extrínseco a nosotros y a nuestras obras; esta tercera nos mete *dentro de Cristo*, identificándonos de alguna manera con El y nuestras obras con las suyas. Tema sublime, que es menester tratar con toda serenidad y exactitud para no deformarlo, rebajándole de nivel, o no desbordarlo, cayendo en lamentables extravíos.

Para vislumbrar un poco, siquiera sea desde muy lejos, este misterio inefable es preciso recordar las líneas generales de nuestra incorporación a Cristo como cabeza del cuerpo místico. En virtud de esta incorporación —de la que no nos es lícito abrigar la menor duda, puesto que consta expresamente en las fuentes mismas de la revelación—, el cristiano *forma parte de Cristo*. El *Cristo total* de que habla San Agustín es *Cristo más nosotros*. El cristiano en gracia forma como una misma cosa con Jesús. Sarmiento de Cristo, vive de su misma vida, circula por sus venas la misma savia vivificadora de su divina Vid. Jesucristo no está completo sin nosotros. No alcanza su plenitud de Cristo *total* si no somos uno con El. Incorporados a El, somos partes integrantes de su unidad total.

«Se dice: *Christianus alter Christus:* el cristiano es otro Cristo, y nada más verdadero. Pero es preciso no equivocarse. *Otro* no significa aquí *diferente*. No somos otro Cristo diferente del Cristo verdadero. Estamos destinados a ser el Cristo único que existe: *Christus facti sumus*, según dice San Agustín. No hemos de hacernos una cosa distinta de él; hemos de convertirnos en él» [2].

Teniendo en cuenta esta divina realidad, se comprenden menos mal aquellas misteriosas expresiones de San Pablo y del Evangelio: nuestros sufrimientos completan lo que falta a su pasión (Col 1,24); El es el que combate en nosotros (Col 1,29) y el que triunfa. Cuando se nos persigue a nosotros, se le persigue a El (Act 9,5); el menor servicio que se nos preste, lo acepta y recompensa como si se lo hubieran hecho a El mismo (Mt 10, 42; 25,34-46). El último y supremo anhelo de Cristo en la noche de la cena es que seamos uno con El (Io 17,21) de una manera cada vez más perfecta, hasta que lleguemos a ser «consumados en la unidad» en el seno del Padre (Io 17,23).

De manera que está fuera de toda duda que Cristo nos ha incorporado a sí, nos ha hecho miembros suyos. Nos hemos convertido en *algo suyo*, somos realmente *su cuerpo*. Dependemos enteramente de Cristo, *Christi sumus;* mejor aún, *Christus sumus;* no sólo de Cristo, sino *Cristo*. San Agustín no vacila en afirmarlo: «Nos hizo concorporales y miembros suyos para que juntamente con El *fuésemos Cristo*... Y todos somos en El *de Cristo* y *Cristo*, porque en cierto modo la cabeza y el cuerpo forman el *Cristo total*» [3].

Pues si esto es así, ya se comprende que el cristiano debe realizar todas sus obras de tal, no solamente *por* Cristo y *con* Cristo, sino *en El*, identificado con El. Ha de revestirse de tal manera de Jesucristo (Rom 13,14), que el Eterno Padre, al mirarle, le encuentre siempre, por así decirlo, *revestido de Jesús*. Era la suprema ilusión de sor Isabel de la Trinidad: «No veáis en mí más que al Hijo muy amado, en el que tenéis puestas todas vuestras complacencias». Y para llegar a este sublime resultado le había pedido a Cristo que «la substituyera»; y al Espíritu Santo, que realizara en su alma «como una nueva encarnación del Verbo», a fin de convertirse para El en «una nueva humanidad sobreañadida, en la cual renueve todo su misterio» [4].

No es, pues, una aspiración ilusa y extraviada la de querer hacer todas nuestras obras *en Cristo*, identificadas con las suyas. Es, por el contrario, una divina realidad, cuya actualización, cada vez más intensa y frecuente, elevará al cristiano hasta la cumbre de la santidad; hasta sentirse de tal manera dominado y poseído por Cristo, que se vea impulsado a exclamar como San Pablo: «mihi vivere Christus est»: mi vida es Cristo (Phil 1,21), porque ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí: «vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus» (Gal 2,20). El cristiano ha alcanzado

[2] PLUS, *Cristo en nosotros* p.2.
[3] SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 26 enarr.2,2: ML 36,200.
[4] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Elevación a la Santísima Trinidad.*

entonces su plenitud en Cristo (Eph 4,13), ha llegado a su completa y total *cristificación*, está en la cumbre misma de la perfección y de la santidad.

Echemos ahora una breve ojeada al resto de la fórmula que estamos examinando.

«Est»

425. La Iglesia emplea la palabra *est* en indicativo, y no *sit*, en subjuntivo. No se trata de la expresión de un *deseo* que no se ha realizado todavía, sino de la afirmación de un *hecho* que está presente ya en toda su realidad infinita:

> «En estos momentos, cuando la Iglesia está reunida en torno al altar para ofrecer el cuerpo del Señor que sobre él descansa, Dios recibe efectivamente toda honra y gloria» [5].

Y esto mismo ocurre con cualquier acción del cristiano que suba al cielo por Cristo, con El y en El. La más pequeña de sus acciones adquiere de esta manera un valor en cierto modo infinito y glorifica inmensamente a Dios. El cristiano, no nos cansaremos de repetirlo, debería tener como preocupación *única* la de su constante incorporación a Cristo. Unicamente de esta forma se mantendría continuamente en la línea recta de su santificación, flechada directamente a Dios sin el menor rodeo ni desviación. Es éste, indudablemente, el punto de vista fundamental en que ha de colocarse cualquier alma que aspire a santificarse en poco tiempo. Por aquí no se rodea, se va directamente al fin.

«Tibi Deo Patri omnipotenti»

426. Todo se ordena, finalmente, al Padre. La gloria de su Padre celestial *tenía obsesionado* a Cristo. No quiere que se cumpla su propia voluntad si se ha de oponer en lo más mínimo a la de su Padre (Mt 26,39); trabaja únicamente por agradarle (Io 8,29); vive únicamente por El y para El (Io 6,58); y si, llegado el momento, pide a su Padre que le glorifique, es únicamente para que El pueda glorificar también al Padre (Io 17,1). La primera palabra que de Jesús niño recoge el Evangelio es ésta: «¿No sabíais que yo debo ocuparme en las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49); y la última que pronunciaron sus labios moribundos en lo alto de la cruz fue esta otra: «Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). Jesucristo vivió y murió pensando en su Padre celestial.

El cristiano ha de parecerse a su divino Modelo en todo, pero principalmente en esta aspiración continua a su Padre celestial. San Pablo nos lo recordó al decirnos—estableciendo con ello la jerarquía de valores en todo cuanto existe—: «Todas las cosas son vuestras; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (1 Cor 3,22-23). Y un poco más adelante, en la misma epístola, completa su pensamiento cuando escribe: «Es preciso que El (Cristo) reine hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies...»; pero «cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, *para que sea Dios todo en todas las cosas*» (ibid., 15,25-28). La gloria de Dios es el fin último, absoluto, de toda la obra divina de la creación del mundo, redención y glorificación del género humano. En el cielo es donde se cumplirá en toda su perfección e integridad aquello de San Juan de la Cruz: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios».

[5] JUNGMANN, S. I., *El sacrificio de la misa* tr.2 n.372 (ed. BAC, 1951).

«In unitate Spiritus Sancti»

427. Esta gloria de Dios, como es obvio, no pertenece exclusivamente a la persona del Padre. Es la gloria de la *divinidad*, del Dios uno y trino de la revelación. Por consiguiente, esa gloria que recibe el Padre por Cristo, con El y en El, pertenece también al Espíritu Santo, lazo divino que une al Padre y al Hijo en un inefable vínculo de amor que los consume a los tres en la unidad de una misma esencia.

«Omnis honor et gloria»

428. *Omnis*, todo honor y gloria. Es porque, ya lo hemos dicho, en el plan actual de la economía de la gracia, *toda* la gloria que ha de recibir la Trinidad Beatísima de los hijos de los hombres ha de subir hasta ella por Cristo, con El y en El.

No cabe la menor duda. En el *per ipsum* de la santa misa tenemos una fórmula sublime de santificación. El cristiano que se dedique a vivirla encontrará en ella un programa acabadísimo de perfección y un maná escondido que alimentará su vida espiritual y la irá incrementando hasta llevarla a su plena expansión y desarrollo en la cumbre de la santidad.

SECCION I

Nacimiento e infancia del cristiano

429. En esta primera sección vamos a establecer el paralelismo entre el nacimiento e infancia de Cristo y el nacimiento e infancia espiritual del cristiano.

Dividiremos la materia en tres capítulos:

1) El bautismo, sacramento de la regeneración.
2) Hijos de María.
3) La infancia espiritual del cristiano.

CAPITULO I

El bautismo, nacimiento del cristiano

430. El nacimiento espiritual del cristiano a la vida de la gracia se verifica por el sacramento del bautismo, que por eso recibe en teología el nombre de *sacramento de la regeneración.* También se le llama, con mucha propiedad, sacramento de la *adopción*, porque nos infunde la gracia santificante, que nos hace hijos adoptivos de Dios, y sacramento de la *iniciación cristiana*, porque en él comienza el proceso de nuestra vida cristiana, que ha de desarrollarse progresivamente hasta llegar a la edad perfecta según la medida de nuestra particular predestinación en Cristo (Eph 4,7 y 13).

Expondremos la *naturaleza* del bautismo, sus *efectos* y las *exigencias* que lleva consigo.

1. Naturaleza del bautismo

431. Es de fe que Cristo instituyó por sí mismo el sacramento del bautismo, lo mismo que los otros seis (D 844).

Nominalmente, la palabra *bautismo* viene del vocablo griego βαπτισμός, derivado del verbo βαπτίζω, que significa *volver a sumergir*. Es aptísima para expresar la forma en que se administra el sacramento (por inmersión o ablución con agua) y el efecto principal que produce en el alma: lavarla o purificarla de sus pecados infundiéndole la gracia.

En su significación real, el bautismo puede definirse: *Sacramento de la espiritual regeneración mediante la ablución con agua y la invocación expresa de las tres divinas personas de la Santísima Trinidad.*

En esta definición están recogidos todos los elementos esenciales:

a) SACRAMENTO. Es el *género próximo* de la definición, común a todos los demás sacramentos. El género *remoto* de todos ellos es el ser *signos* de la gracia que confieren.

b) DE LA ESPIRITUAL REGENERACIÓN. Es la *diferencia específica* que distingue el bautismo de todos los demás sacramentos. Esa espiritual regeneración lleva consigo muchas cosas, como veremos en seguida al hablar de los *efectos* del bautismo.

c) MEDIANTE LA ABLUCIÓN CON AGUA. Es la *materia* propia del bautismo en cuanto sacramento. Sin ella pueden darse los llamados bautismos de *sangre* (el martirio sufrido por Cristo) y de *deseo* (la caridad o contrición perfecta en un pecador no bautizado), que, aunque confieren también la gracia y son suficientes para la salvación, no son sacramentos ni confieren, por lo mismo, el *carácter* sacramental.

d) Y LA INVOCACIÓN EXPRESA DE LAS TRES DIVINAS PERSONAS DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD. Es la *forma* propia del sacramento del bautismo, indispensable para la validez. La invocación de las divinas personas ha de ser expresa («Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo»), *sin que sea suficiente bautizar «en el nombre de la Santísima Trinidad»* y, menos aún, «en el nombre de Cristo» [1].

2. Efectos que produce

El sacramento del bautismo produce en el bautizado una serie de divinas maravillas. Las principales son:

a) Infunde la gracia regenerativa.
b) Convierte al bautizado en templo vivo de la Santísima Trinidad.
c) Le hace miembro vivo de Jesucristo.
d) Imprime el carácter cristiano.
e) Borra el pecado original y los actuales, si los hay.
f) Remite toda la pena debida por los pecados.

Vamos a examinar uno por uno todos estos admirables efectos.

a) Infunde la gracia regenerativa

432. El sacramento del bautismo produce todos sus efectos *simultáneamente*, pero hay entre ellos cierto orden de naturaleza y de excelencia. El más importante y base de todos los demás es la infusión de la gracia regenerativa.

Como es sabido, la gracia santificante es *una* en especie átoma o indivisible. Pero cada sacramento la confiere con una modalidad intrínseca especial. La modalidad propia de la gracia del bautismo es *regenerarnos en Cristo*, o sea, engendrarnos a la vida sobrenatural e incorporarnos a Cristo como miembros vivos de su cuerpo místico [2].

«El bautismo—escribe a este propósito el P. Philipon [3]—se presenta ante todo como una *regeneración*. «Nadie puede entrar en el reino de Dios si no renaciese de lo Alto», enseñó Jesús (Io 3,3). Hay que renacer a la vida de la gracia «por la virtud del agua y del Espíritu Santo» (Io 3,5).

El simbolismo bautismal expresa muy bien esta regeneración de las almas en Cristo. El hombre pecador es «sumergido», «lavado», «bautizado» en la sangre redentora y en la muerte de Cristo. Sale del baño totalmente puro, regenerado, muerto al pecado, como Cristo, y resucitado con El a una vida

[1] Cf. III 66,6.
[2] Cf. III 69,5.
[3] P. PHILIPON, *Les sacraments dans la vie chrétienne* (Bruges 1953) c.1.

toda divina. Es preciso colocar este sacramento en el cuadro primitivo de la liturgia pascual para apreciar hasta qué punto el bautismo hace de cada cristiano un resucitado. Toda nuestra liturgia pascual es bautismal. A la luz de la antigua liturgia era muy fácil a los nuevos bautizados comprender que, en este día de Pascua, venían a participar de la muerte y de la resurrección del Salvador. San Pablo se complacía en recordar estas enseñanzas a los primeros cristianos: «Habéis sido sepultados con Cristo en el bautismo y habéis resucitado con El» (Col 2,12). «¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom 6,3-4).

Por la gracia del bautismo el cristiano es otro dios, caminando sobre la tierra como otro Cristo, fija la mirada sobre la bienaventurada e inmutable Trinidad, donde su vida debe eternizarse un día en la luz de la gloria. ¿Reflexionamos suficientemente en estas realidades sobrenaturales depositadas en nosotros por la gracia del bautismo? ¿Quién sospecha que el menor pensamiento de fe es del mismo orden que la visión beatífica, de orden divino y trinitario, como la mirada personal del Verbo comunicada a un hombre? ¿Quién imagina que el más pequeño acto de caridad nos incorpora al movimiento mismo del Amor eterno que une al Padre y al Hijo en el Espíritu Santo? El menor átomo de gracia nos eleva infinitamente por encima de todo el universo [4]. Si los serafines no estuvieran divinizados también, envidiarían al alma revestida de esta naturaleza divina. Poned en el platillo de una balanza a uno de esos niños harapientos que pululan en nuestras grandes ciudades: si ese niño está bautizado y revestido de la gracia divina, para contrapesar su grandeza sobrenatural sería menester echar sobre el otro platillo de la balanza toda la sangre de Cristo derramada por él, el Hijo mismo de Dios».

Esta es la primera de las grandes maravillas que obra en nosotros el bautismo: reengendrarnos a la vida sobrenatural, comunicándonos la gracia de adopción, que nos hace entrar en la familia misma de Dios y nos constituye herederos de sus riquezas infinitas. Pero, con todo, hay una realidad mucho más sublime todavía. Las riquezas de Dios no son el mismo Dios, y la gracia bautismal nos entrega en posesión al mismo Dios uno y trino, que se ha dignado manifestarse a nosotros por la divina revelación.

b) Convierte al bautizado en templo vivo de la Santísima Trinidad

433. Como hemos explicado más arriba, la inhabitación trinitaria es inseparable de la gracia santificante. La gracia es como el trono donde toma su asiento la Trinidad Beatísima en el más profundo centro de nuestra alma. Escuchemos al P. Philipon explicando admirablemente esta asombrosa maravilla [5]:

«La gracia introduce al alma en el orden mismo de la vida trinitaria, permitiéndole, con toda verdad, participar en las operaciones más íntimas de la Santísima Trinidad. La fe, el *lumen gloriae* sobre todo, es una participación del Verbo; la caridad, una participación del Espíritu Santo, y el Padre nos comunica esta gracia de adopción, que nos establece en la dignidad suprema de hijos de Dios. En su *Cántico espiritual*, San Juan de la Cruz nos hace entrever la sublimidad de una vida así divinizada en el alma llegada a las cumbres de la unión transformante, que constituye la plena expresión de la gracia del bautismo acá en la tierra. La describe participando en cierto modo en el acto mismo de la generación del Verbo por el Padre y en el acto beatífico que les une al uno y al otro en un abrazo indisoluble en la espiración de un mismo Amor...

Cuanto más se contemplan a la luz de la fe las riquezas del bautismo, más se maravilla uno de las divinas liberalidades. Y no se crea que esta gracia inicial es pasajera. La Trinidad de nuestro bautismo nos acompaña todos los días de nuestra vida. El Padre está siempre allí, y su providencia vela día y noche sobre sus hijos de adopción. El Verbo está siempre allí para guardarlos de todo mal. El Espíritu Santo está siempre allí, conduciéndonos, a través de todos los sacrificios de la tierra, hacia nuestro destino eterno.

La Trinidad entera permanece volcada sobre nosotros para cubrirnos de su todopoderosa protección. Puede que nos hayamos acostumbrado demasiado a no considerar más que los esfuerzos personales del alma que tiende a la perfección. Sin duda alguna, esta colaboración es necesaria, pero es preciso no olvidar las mociones incesantes del Espíritu Santo y la acción primordial de Dios: «Si alguno me ama y guarda mi palabra—decía Jesús—, mi Padre le amará, y vendremos a él y estableceremos en él nuestra morada» (Io 14,23). Es claro que el Verbo no viene solo al alma. ¿Y cómo el Padre y el Hijo podrían separarse de su Espíritu de Amor? Si la Trinidad toda entera habita en el alma del cristiano, no es para permanecer inactiva: «Mi Padre siempre está obrando», dijo Jesús (Io 5,17). Esta acción continua de la Trinidad que conserva al mundo en su ser, obra más profundamente todavía en el mundo sobrenatural de las almas. El nacimiento de la vida divina que procede del Padre en el Hijo y les mantiene unidos a los dos en el Espíritu Santo se reproduce hacia fuera por esas misteriosas *misiones divinas* invisibles, que transforman las almas a imagen de la Trinidad. Toda nuestra santidad consiste en dejarnos divinizar: Dios conduce a Dios...

¿Quién imagina esta misteriosa e incesante acción de la Trinidad en las almas? Todo el movimiento de la vida sobrenatural animando al mundo de los espíritus puros y circulando en las almas que pertenecen a Cristo desciende de la Trinidad. Los ángeles de la Iglesia triunfante comunican con esta vida trinitaria en la visión del Verbo. A través de las oscuridades de la fe, la Iglesia de la tierra participa de esta misma vida recibida en el bautismo en nombre de la Trinidad.

Así, en el alma del bautizado se obra una maravillosa transformación. La gracia de adopción la introduce en la familia de las tres divinas personas. En adelante, allí se desarrollará su verdadera vida».

c) Le hace miembro vivo de Jesucristo

434. Como ya dijimos, la gracia santificante, al comunicarnos la vida divina, nos hace templos vivos de la Santísima Trinidad y miembros vivos de Jesucristo. El bautismo es quien establece por primera vez nuestra incorporación a Cristo como miembros suyos. Escuchemos de nuevo al P. Philipon [6]:

«Si elementos puramente materiales, como el agua del bautismo, son capaces, en manos de Dios, de convertirse en instrumentos de la gracia y

[4] Cf. I-II 113,9 ad 2.
[5] P. Philipon, l.c.

[6] L.c.

fuentes de vida, ¡cuánto más la humanidad del Salvador, unida personalmente al Verbo de Dios, puede divinizar nuestras almas por su contacto redentor! A pesar de sus prerrogativas, la humanidad del Salvador no tendría influencia sobre nosotros si no dispusiera de la posibilidad de alcanzarnos, por una unión real, a cada uno de nosotros. Estos medios de alcanzarnos son los sacramentos, y el bautismo tiene precisamente por misión establecer este primer contacto del Salvador con nosotros. Importa mucho repetirlo: es Cristo quien bautiza personalmente, es El quien viene a traernos la vida de la Trinidad. Nuestra fe ha de descubrir, a través del ministro visible, el Cristo invisible que obra en nosotros. En el instante mismo en que Cristo se inclina desde lo alto del cielo sobre un alma para bautizarla, Dios comunica a esta humanidad del Salvador una virtud que la sobreeleva y le hace participar de su acción divinizadora sobre las almas. Dios no nos diviniza sino por Cristo.

Toda nuestra vida espiritual queda profundamente modificada. Cuando Dios escoge sus instrumentos de acción, es siempre en vistas a un fin particular. No sin un designio misterioso la humanidad de Cristo es instrumento de la Trinidad. Dios marca en nuestras almas la imagen de Cristo. Nos hace hijos de adopción, pero «a imagen de su Hijo único» (Rom 8,29). Cristo se hizo hombre para que el hombre se hiciera Cristo.

Es fácil darse cuenta de las consecuencias incalculables de esta verdad en toda la economía de nuestra elevación al orden sobrenatural. *Nuestra vida espiritual es una vida divina en Cristo.* Exegetas y teólogos han puesto de relieve, sobre todo a la luz de San Pablo, este carácter inseparable de unión a Cristo que cobra la vida, la muerte y la gloria del cristiano. Ser bautizado es «morir al pecado» con Cristo, «ser sepultado con El» para «resucitar a la vida de Dios en este Cristo que ya no muere más» y «sentarse con El en lo más alto de los cielos». Es lo que San Pablo llama «revestirse de Cristo por el bautismo (Gal 3,27). Sabemos hasta dónde conduce esto: el cristiano es «clavado en la cruz con Cristo» (Gal 2,19). Participa de los mismos sentimientos de Cristo. Para el cristiano, «morir es dormirse en Cristo», dice todavía San Pablo magníficamente (1 Cor 15,18). En fin: después de veinte siglos, los doctores y los santos repiten a porfía la célebre fórmula que expresa con sublime concisión todo el ideal cristiano: *Mi vida es Cristo* (Phil 1,21). No se puede ir más lejos en el misterio de nuestra identificación con Cristo».

d) Imprime el carácter cristiano

435. Como es sabido, tres de los sacramentos instituidos por Cristo—el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal—imprimen en el alma una huella imborrable, que recibe el nombre de *carácter* (del griego καρακτήρ, sello, marca, señal que distingue una cosa de otra). Esa marca impresa en el alma es de tal manera indestructible, que permanecerá eternamente en el bienaventurado o condenado como signo distintivo de haber recibido el bautismo de Cristo.

El carácter sacramental nos configura con Cristo Sacerdote, dándonos una participación física y formal de su propio sacerdocio eterno [7]. Esta participación en el sacerdocio de Cristo se inicia con el simple carácter *bautismal*, se amplía o perfecciona con el de

[7] Cf. III 63,3.

la *confirmación* y llega a su plena perfección con el del *orden sagrado*.

De este hecho se sigue que los fieles cristianos, aun los laicos o seglares, están adornados con cierta misteriosa dignidad sacerdotal, si bien en grado muy inferior e imperfecto con relación a los que han recibido el sacramento del *orden*. Los simples fieles no pueden realizar las funciones propiamente sacerdotales, principalmente las relativas al sacrificio eucarístico y al perdón de los pecados; pero les alcanza cierto resplandor del sacerdocio de Cristo, no metafóricamente, sino en sentido propio y real (cf. 1 Petr 2,9). Volveremos más ampliamente sobre esto en otro lugar (cf. n.552ss).

e) Borra el pecado original y los actuales si los hay

436. Lo definió expresamente el concilio de Trento contra los protestantes (D 792). Es una consecuencia necesaria de la infusión de la gracia, incompatible con el pecado.

Cuando se trata de un niño no llegado todavía al uso de razón, el bautismo le quita tan sólo el pecado original, que es el único que tiene. Pero si se trata de un adulto con uso de razón, además del pecado original, el bautismo le quita o borra totalmente todos los demás pecados que pueda tener, con tal que al recibirlo tenga *atrición sobrenatural* de todos ellos. Y los borra y extingue de tal modo, que el bautizado no tiene obligación de confesarse de ellos, como si nunca los hubiera cometido. Es que la sangre de Cristo se derrama sobre él con tal plenitud, que le hace morir totalmente al pecado y le resucita a la vida de la gracia por una verdadera y auténtica *regeneración* espiritual.

f) Remite toda la pena debida por los pecados, tanto la eterna como la temporal

437. Lo enseña expresamente la Iglesia en el concilio de Florencia:

> «El efecto de este sacramento es la remisión de toda culpa original y actual, y también de toda la pena que por la culpa misma se debe. Por eso no ha de imponerse a los bautizados satisfacción alguna por los pecados pasados, sino que, si mueren antes de cometer alguna culpa, llegan inmediatamente al reino de los cielos y a la visión de Dios» (D 696).

La razón fundamental de estos efectos tan maravillosos la da Santo Tomás en las siguientes palabras [8]:

> «La virtud o mérito de la pasión de Cristo obra en el bautismo a modo de cierta *generación*, que requiere indispensablemente la muerte *total* a la vida pecaminosa anterior, con el fin de recibir la nueva vida; y por eso quita el bautismo *todo el reato de pena* que pertenece a la vieja vida anterior.
>
> En los demás sacramentos, en cambio, la virtud de la pasión de Cristo obra a modo de *sanación*, como en la penitencia. Ahora bien, la sanación no requiere que se quiten al punto todas las reliquias de la enfermedad».

[8] SANTO TOMÁS, *In ep. ad Rom.* c.2 lect.4

Tales son los principales maravillosos efectos que produce en nuestras almas el sacramento del bautismo. Por eso sin duda alguna, el día más grande de la vida del cristiano es el día de su bautismo. Todos los dones y gracias sobrenaturales que vengan después de él no serán sino *complementos* de la vida cristiana engendrada o nacida bajo las aguas del bautismo. La misma ordenación sacerdotal, el mismo supremo pontificado, son inferiores al bautismo: el papa es mucho más grande por cristiano que por papa. San Vicente Ferrer celebraba siempre con gran solemnidad el aniversario de su bautismo. Cantaba la misa en acción de gracias y, si se encontraba en Valencia, iba a la iglesia donde fue bautizado y besaba reverentemente la pila bautismal donde había recibido la regeneración en Cristo. Y San Luis Rey de Francia firmaba los documentos reales con la fórmula «Luis de Poissy», para recordar el lugar de su bautismo, que le había constituido no rey de Francia, sino príncipe heredero de la gloria.

3. Exigencias que lleva consigo

438. Ya se comprende que una realidad tan divina como la del bautismo llevará consigo exigencias inmensas en orden a la correspondencia por parte nuestra. Las principales son dos, una negativa y otra positiva: morir definitivamente al pecado y comenzar una nueva vida toda entera para Dios en Cristo Jesús. San Pablo recoge estos dos aspectos en su epístola a los Romanos:

«Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere, queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, *haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús*» (Rom 6,2-11).

Vamos a examinar por separado cada uno de estos dos aspectos.

a) Morir definitivamente al pecado

439. La primera y más elemental exigencia del bautismo es la muerte definitiva al pecado. En un cristiano consciente de su excelsa dignidad de hijo de Dios, el pecado debería ser materialmente imposible. Nadie daría su vida temporal a cambio de una baratija de diez céntimos. No hay comparación posible entre la vida sobrenatural y todo lo que, a cambio de ella, nos pueden ofrecer el mundo, el demonio o la carne.

Escuchemos al abate Grimaud explicando de manera gráfica e impresionante la catástrofe del pecado, que nos arranca violentamente del cuerpo místico de Cristo [9]:

«A fin de comprender bien los males que se derivan de la ruptura con Cristo, es menester tomar como término de comparación lo que sucedería con un miembro al que un accidente hubiera separado de nuestro cuerpo; por ejemplo, con nuestra mano inmediatamente después de ser triturada la muñeca.

Mi muñeca constituía una robusta unión entre mi mano y mi brazo. Del mismo modo, en el cuerpo místico, el miembro está sólidamente unido *con el Jefe*—dice San Pablo—, *al cual está ligado por medio de los nervios y junturas* (Col 2,19). Las junturas principales, o sea aquellas que aseguran la solidez de la unión espiritual entre el miembro y la cabeza, en el cuerpo místico son la fe, la esperanza y la caridad.

Al renacer del agua y del Espíritu Santo (Io 3,5), el alma ha sido creada nuevamente. Recibió, agregándose a su ser natural, potencias sobrenaturales, que la tornan capaz de llegar hasta Cristo y de agregarse a El. Estas nuevas facultades, maravillosos órganos del alma transformada que le permiten, si así puede expresarse, asir a Dios, son: la *fe*, que le permite tomar a Cristo, Verdad eterna, y a la Santísima Trinidad; la *esperanza*, que da al alma el poder de ligarse al Bien supremo que poseerá; la *caridad*, que provee al alma de la posibilidad de alimentarse del Amor. Por estos tres lazos, el miembro sólidamente ligado al Jefe no se hace sino uno solo con El, de la misma manera que mi mano, fuertemente unida a mí por la muñeca, no constituía, antes de la accidental ruptura, más que una sola cosa conmigo».

Después de explicar que la caridad es como el *nervio* y la *arteria* principal que nos une con Cristo y nos comunica su vida divina, continúa el abate Grimaud:

«Cuando se produce el accidente que rompe mi muñeca, puede ocurrir que mi mano no quede completamente separada de mi brazo. La arteria ha sido cortada, y lo mismo el nervio. Pero quedan tendones—la fe y la esperanza—, y mi mano cuelga lastimosamente. El pecado mortal, accidente funesto en la vida sobrenatural, de idéntico modo taja la ligadura del miembro al Jefe. Mas rara vez los ligamentos quedan del todo cortados del primer golpe; la caridad siempre resulta rota, y con ella la arteria y el nervio espirituales; pero la fe y la esperanza permanecen por lo regular. En efecto, el pecador que acaba de consentir en la tentación conserva su fe en Cristo y el deseo del cielo. «Dios es tan bueno—dice para sus adentros—,que me perdonará». Hasta sucede que ciertas almas pecan diciendo: «Pequemos..., no habrá para mí mayor inconveniente, pues en seguida me confesaré». Cálculo insolente, pero que demuestra que, aun cuando ha roto la amistad divina, no ha renunciado ni a la fe ni a la esperanza. Desde ese momento, al igual que mi mano queda unida a mi brazo por tendones, el pobre pecador, miembro seccionado, pende, mísero y cual pingajo, del cuerpo de Cristo, del cual no ha quedado completamente separado. Es la rama seca y sin vida que está sobre el tronco: *Es el sarmiento que no produce fruto* (Io 15,5), el cual *será echado fuera... y le tomarán y arrojarán al fuego* (Io 15,6).

Ante la terrible amenaza de la venganza divina, el miembro separado no tiene más que este partido a tomar: llamar en su ayuda al Jefe misericordioso, quien de inmediato, en virtud de sus méritos como cabeza, reintegrará al pecador a su lugar en el cuerpo místico.

[9] CARLOS GRIMAUD, *El y nosotros: un solo Cristo* p.62ss.

¡Ay! ¡Cuántos miembros de Cristo imprudentemente separados de El dejan de recurrir a tan prudente medida! Si nadie cuidara mi mano, permanecería colgando del extremo de sus ligamentos, como una visión de horror. De igual manera, al perseverar en su malicia, muchísimos pecadores, órganos muertos, penden de los costados del cuerpo místico sin cuidarse de su reintegración. Por ese motivo correrán igual suerte que una mano cortada: llegarán a la putrefacción...

A medida que la putrefacción cumple su obra, los tendones que mantenían a la mano suspendida del brazo terminan por destruirse. Llega el día en que se cortan. Cuéntase que ciertos cazadores, para comer sus perdices debidamente asadas, las cuelgan del cogote o de una pata; el ave, según dicen, está a punto cuando cae al suelo.

Tal sucede con las ligaduras que aún retenían al pecador sujeto al cuerpo místico: la esperanza en primer término, luego la fe, terminan por quebrarse. El desgraciado yace completamente separado de Cristo.

Se llega a constatar, efectivamente, que después de perseverar durante cierto tiempo en el mal, el pecador deja de esperar la recompensa eterna: «¡El cielo no es para mí!», dice para sus adentros. Es la terminación de la esperanza. Ese mismo pecador termina por no creer en Dios: «Si hubiera Dios, ¿sería tan exigente?... La religión no es de él». Es la pérdida de la fe.

El que un día fue miembro de Cristo glorioso, se ha convertido en un pingajo infecto: parecido en el orden espiritual a lo que en el orden material es aquella pobre mano cuyos últimos tendones se han roto y que yace en el suelo convertida en un horroroso bulto infecto».

Nada hay en el orden de los infortunios que pueda compararse al estado de una pobre alma en pecado mortal. Santa Teresa—que la había visto por especial merced del Señor—afirma que «no hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra que no lo esté mucho más». Y unas líneas más abajo escribe la insigne reformadora del Carmelo:

«Yo sé de una persona a quien quiso Nuestro Señor mostrar cómo quedaba un alma cuando pecaba mortalmente. Dice aquella persona que le parece, si lo entendiesen, no sería posible ninguno pecar, aunque se pusiera a mayores trabajos que se pueden pasar por huir de las ocasiones» [10].

Por fortuna, mientras el pecador viva en este mundo, su tragedia, con ser inmensa, no es irreparable. «Todo tiene compostura en las manos que saben crear». Cierto que la justificación de un pecador es milagro mayor que la creación del mundo, pero no escapa al poder, ni mucho menos a la misericordia infinita de Dios. Oigamos al abate Grimaud exponer esta inefable maravilla [11]:

«¿Qué emoción se produciría si un santo que tuviera el don de milagros, un Vicente Ferrer, un Cura de Ars, un Don Bosco, al encontrarse con un pobre estropeado, fuera, a instancias de éste, a buscar en el montón de basura donde yace la mano putrefacta y, haciendo la señal de la cruz, la volviera a unir a la muñeca, para gloria de la Santísima Trinidad?

Correría la muchedumbre a ver esa mano restituida a su anterior fuerza y belleza, viviente, activa, ordenada, tomando su lugar en el orden general del organismo. Para no ser llevado en triunfo, el taumaturgo se habría escabullido...

[10] SANTA TERESA, *Moradas primeras* c.2 n.2.
[11] CARLOS GRIMAUD, l.c., p.68-70.

Pocos son los casos de manos restituidas a su anterior estado de salud. Tales hechos han quedado célebres en la historia. Nuestro Señor cura en día de sábado a un hombre que tenía seca la mano derecha: «Dijo al hombre: Extiende tu mano. Extendióla, y la mano quedó sana» (Lc 6,6 y 10).

San Juan Damasceno, acusado falsamente, fue condenado por el califa a que le cortaran la mano derecha. «Pero la Santísima Virgen, defensora de la inocencia, corrió en socorro de su fiel siervo, y su mano, restituida al brazo, quedó tan bien unida como si jamás hubiera sido separada» *(Breviario romano.*

Estos grandes milagros nos llenan de admiración. Sin embargo, son muy poca cosa al lado de este otro que consiste en volver a su lugar, en el cuerpo místico, al miembro putrefacto que se había separado. Milagro incesante, que Cristo repite millares de veces cada día y que se llama *el perdón de los pecados.*

San Agustín dijo: «Es una obra más grande hacer un justo de un injusto que crear el cielo y la tierra» *(In Io* 72). Cuando Dios hizo el mundo, sacó sencillamente de la nada los seres de la naturaleza que eran buenos; al reintegrar a un miembro corrupto en el cuerpo místico, eleva a un ser malo a la participación de su divinidad. La misericordia infinita debe desplegar el máximum de su poder para asegurar tal resultado. Y, no obstante, basta invocar sinceramente al Jefe, y someterse a El, para ser reintegrado en El. Tan fácilmente se nos concede este perdón, que nos parece que nos es debido, cuando es pura generosidad de nuestra cabeza adorable. Asimismo lo pedimos con una comodidad que sólo tiene parangón con el desenfado con que pecamos. ¡Qué locos somos! Si comprendiéramos el horror de nuestros crímenes y la inmensidad del perdón, ¡con cuánto cuidado huiríamos, como los santos, de la más pequeña falta; con qué contrición iríamos a la absolución! Si consideráramos que por nuestros propios medios—miembros putrefactos—seríamos impotentes para revivir y que Dios no tendría obligación de reconstituirnos, ¡cuán gran agradecimiento conservaríamos hacia Dios por habernos rehecho *agradables a El en su muy Amado*, volviéndonos la vida que disfrutábamos en Cristo antes de nuestra falta!

Uno se pregunta con asombro por qué la justicia divina abandona sus derechos contra esos miembros voluntariamente arrancados, como si se encontrara impotente para obrar contra un pecador que, a instancia suya, Cristo llama a sí. Cómo, no obstante la repugnancia que le inspira un ser en avanzado estado de corrupción, se sobrepone Dios a su hastío hasta el punto de perdonarle y de amarle.

Tal actitud es el resultado del compromiso tomado por el Padre a raíz del contrato firmado con su Hijo en el Gólgota. Cristo «ha cancelado la cédula del decreto firmado contra nosotros, que nos era contrario; quitóle de en medio enclavándole en la cruz» (Col 2,14). La pasión desarmó a Dios. El Hijo del hombre, con el precio de su muerte, adquirió un derecho absoluto sobre todos los pecadores. Constituyen su capital, le pertenecen. Desde el momento en que se cobijan bajo su manto, quedan salvados. Cristo no rechaza a ninguno de cuantos vuelven a El, por repugnantes que fueran...

¡Cuántas acciones de gracias debemos ofrecer a nuestro amado Jefe, el cual nos «hizo revivir con El perdonándonos todos los pecados»! (Col 2,13). Y recordemos que la mayor desgracia que nos puede acaecer es ser separados de El: *No permitas que jamás seamos separados de Vos* (liturgia de la misa)».

Morir definitivamente al pecado: he ahí la primera fundamental exigencia que lleva consigo el gran sacramento del bautismo. Pero no constituye, ni con mucho, el ideal supremo del cristiano. La

meta final está mucho más arriba y, para alcanzarla, es preciso comenzar a vivir una nueva vida, toda entera para Dios en Cristo Jesús. He aquí lo que vamos a ver brevemente a continuación.

b) Vivir con Cristo en Dios

440. El apóstol San Pablo, después de recordarnos que por el bautismo estamos muertos al pecado, nos exhorta a permanecer *vivos para Dios en Cristo Jesús* (Rom 6,11). Y hablando de las exigencias que lleva consigo nuestra resurrección en Cristo escribe:

«Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos, y *vuestra vida está escondida con Cristo en Dios*» (Col 3,1-3).

Son legión, por desgracia, los cristianos que no viven así. Absorbidos enteramente por las cosas de la tierra, rara vez levantan sus miradas al cielo. Su vida es puramente humana y natural, sin horizontes sobrenaturales, sin ideales de perfección, sin anhelos de santidad. Lo principal, para ellos, es la salud corporal, el ganar dinero, ensanchar sus negocios, rodearse cada vez de mayores comodidades. Algunos consiguen hacerse millonarios y se consideran felices, sin advertir que muy pronto—antes, quizá, de lo que ellos sospechan—descenderán al sepulcro y habrá terminado para siempre la gran farsa de este mundo.

El cristianismo tiene exigencias terribles para los espíritus mundanos, pero no pueden ser más dulces y razonables para los que han vislumbrado, siquiera sea imperfectamente, el gran misterio de Cristo y la sublime elevación y grandeza del alma que acierta a vivirlo en toda su plenitud y con todas sus consecuencias. Diga el mundo lo que quiera, los espíritus más selectos, la verdadera aristocracia de la humanidad, la constituyen, sin duda alguna, los santos. Precisamente ellos, los que supieron poner bajo sus pies todo lo que el mundo reverencia y aplaude. Siempre será verdad que «la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Cor 3,19).

El cristiano, consciente de su divina grandeza y de la sublimidad de sus destinos eternos, debería pasar por el mundo como un sonámbulo, como peregrino y extraño a todas las cosas de acá: «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que vamos en busca de la futura», dice el apóstol San Pablo (Hebr 13,14). Y San Pedro nos avisa que vivamos en este mundo «como peregrinos y advenedizos, absteniéndonos de los apetitos carnales que combaten contra el alma» (1 Petr 2,11).

Toda nuestra preocupación habría de centrarse, efectivamente, en vivir intensamente nuestra gracia bautismal, emprendiendo una nueva vida del todo «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3) y caminando de virtud en virtud hasta ver a Dios en el monte santo de Sión (cf. Ps 83,8), es decir, hasta nuestra plena transformación en Cristo. En realidad, no haríamos con ello sino cumplir la exigencia más profunda y entrañable de nuestro bautismo cristiano.

«El bautismo—escribe a este propósito el P. Philipon [12]—, que nos da el ser de Cristo, nos impone la obligación de *obrar en Cristo*. En adelante todo nuestro destino sobrenatural está prendido en Cristo Jesús. Nuestra vida es inseparable de la suya. Todo lo que el Verbo encarnado ha realizado por nosotros en el orden de la satisfacción, de la oración y del sacerdocio, debemos realizarlo nosotros en continua comunión con El. Cristo no se completa sino en nosotros. Se puede establecer como principio que «cada una de nuestras acciones debe expansionarse en Cristo». Los miembros no poseen la vida sino unidos a la cabeza. Cristo es el alma de nuestra alma, el principio de toda nuestra actividad sobrenatural.

El bautismo, sacramento de la fe, nos comunica la mirada misma de Jesús sobre el mundo y sobre Dios. Vemos todas las cosas a la luz de Cristo. Todas nuestras virtudes teologales se transfiguran en Cristo. La fe nos hace participar de las claridades beatíficas del alma del Verbo encarnado. La *esperanza* recae sobre este gozo de Dios, que Cristo posee ya en nombre nuestro. La *caridad* de Cristo, que nos urge, nos hace amar al Padre a su manera de Hijo. Su amor fraternal llena nuestros corazones de su misericordia y de su compasión hacia todos los hombres.

Las virtudes cardinales, a su vez, adquieren un acento nuevo. La *prudencia*, para nosotros, es el sentido de la cruz en medio de las dificultades cotidianas. El cristiano organiza su vida a la luz del Calvario; su sufrimiento personal se le presenta como una participación de la pasión de Cristo, una conformación con el divino Crucificado. Nuestra *piedad* encuentra en el alma sacerdotal de Cristo la expresión de su oración y de su culto filial. El carácter bautismal, al configurarnos con el sacerdocio de Cristo, nos hace entrar en el movimiento de perpetua oblación de Cristo-Sacerdote, siempre vivo ante su Padre para alabarle e interceder en nuestro favor. Participamos de su *fortaleza* invencible; con nosotros, Cristo permanece en agonía hasta el fin del mundo, luchando todavía con los suyos, en medio de los combates de su Iglesia militante. Su *pureza* de Cristo guarda nuestras almas lejos de todo mal.

San Pablo tenía razón cuando definía la vida de los bautizados «una marcha con Cristo» (Col 2,6). En el orden sobrenatural y en virtud de nuestra vocación bautismal, Cristo es el centro de toda nuestra vida divina. En El poseemos el ser, el movimiento y la vida. Nos hemos convertido en dioses por la gracia, pero *a la manera de Cristo*».

En los capítulos siguientes iremos exponiendo los principales aspectos de esta nueva vida «escondida con Cristo en Dios», que constituye la exigencia positiva más profunda de nuestra gracia bautismal.

CAPITULO II
Hijos de María

441. El cristiano—decíamos—ha de ser por gracia lo que Cristo es por naturaleza. Ahora bien: Cristo es, por naturaleza, Hijo de Dios e hijo de María. De donde hay que concluir que nuestra filiación adoptiva por la gracia no nos configuraría del todo con Jesucristo si, además de hacernos hijos de Dios, no nos hiciera también *hijos de María*. Este es el tema dulcísimo que hemos de examinar en este capítulo.

[12] O.c., p.52.

Expondremos el *fundamento teológico* de nuestra filiación mariana y el modo de vivir nuestra vida de hijos de María mediante *la piedad filial mariana.*

1. Fundamento teológico de nuestra filiación mariana

Dos son los principios teológicos fundamentales que sirven de base a la maternidad espiritual de María sobre todos nosotros: su maternidad divina y su condición de Corredentora. Vamos a exponerlos con claridad y brevedad.

a) La maternidad divina

442. Que María es real y verdaderamente *Madre de Dios*, es una verdad *de fe* expresamente definida por la Iglesia en el concilio de Efeso (D 111 a). Es una consecuencia inevitable del hecho de ser madre de la *persona* divina de Cristo (cf. D 113).

Pero Cristo no es solamente El, sino también nosotros. Hemos visto largamente en su lugar correspondiente que Cristo es la cabeza de un cuerpo místico cuyos miembros somos todos nosotros. Ese cuerpo místico no es físico, sino espiritual, pero muy *real* y *verdadero* en el orden de la gracia. Tan real y verdadero que forma, en unión con su divina cabeza, el *Cristo total*, el único Cristo que existe. Es imposible separar los miembros de su cabeza sin que dejen *ipso facto* de existir en cuanto tales. Los miembros del cuerpo místico existen *en unión con su divina cabeza* o dejan de existir en cuanto miembros.

Pues si esto es así, la consecuencia mariológica no puede ser más clara y evidente. Si María es madre *física* de la cabeza—y es de fe que lo es—, tiene que ser *forzosamente* madre espiritual de los miembros espirituales de esa cabeza. Es imposible ser madre de la cabeza sin serlo también de los miembros, si—como ocurre en el orden físico y en el cuerpo místico—los miembros están *realmente unidos a la cabeza*, formando con ella un solo organismo físico o místico. María es tan realmente madre de Cristo-cabeza en el orden físico o natural, como madre nuestra en el orden místico o de la gracia. Salvando esta diferencia de órdenes impuesta por la naturaleza misma de las cosas, la maternidad espiritual de María sobre nosotros es tan real y verdadera como su maternidad física sobre Cristo; y, por lo mismo, *en el orden espiritual* y *místico*, el cristiano tiene tanto derecho a llamar a María *madre suya* como Cristo en el orden *físico* o natural.

Este es el argumento básico y la raíz más profunda de la maternidad espiritual de María sobre nosotros, pero no es el único. Aunque María no fuera madre nuestra por ser la madre de Cristo, lo sería por habernos merecido y alcanzado la gracia—que es la vida del alma—en su calidad de Corredentora. Veámoslo brevemente.

b) La corredención

443. La tradición cristiana y el magisterio de la Iglesia, apoyándose en los datos de la Sagrada Escritura, afirman con toda claridad y firmeza que la Santísima Virgen María *fue asociada por Cristo* al misterio inefable de la redención del mundo. No fue mera casualidad, *sino designio especialísimo de Dios el que María estuviera al pie de la cruz de Jesús cuando éste consumaba su sacrificio redentor* (cf. Io 19,25). Escuchemos a Benedicto XV enseñando claramente esta doctrina:

> «Los doctores de la Iglesia enseñan comúnmente que la Santísima Virgen María, que parecía ausente de la vida pública de Jesucristo, estuvo presente, sin embargo, a su lado cuando fue a la muerte y fue clavado en la cruz, y estuvo allí por divina disposición. En efecto, en comunión con su Hijo doliente y agonizante, soportó el dolor y casi la muerte; *abdicó los derechos de madre sobre su Hijo para conseguir la salvación de los hombres;* y, para apaciguar la justicia divina, en cuanto dependía de Ella, inmoló a su Hijo, de suerte que *se puede afirmar, con razón, que redimió al linaje humano con Cristo*» [1].

Ahora bien: si María es nuestra Corredentora, o sea, si nos mereció y alcanzó en unión con Cristo la vida del alma juntamente con el perdón de los pecados, es claro y evidente que es nuestra *madre espiritual* por este nuevo título de Corredentora. En esto consiste precisamente la maternidad: en comunicar al hijo la *vida*, ya sea la vida natural en el orden físico, o la vida sobrenatural en el orden de la gracia. Escuchemos a Pío XII en un texto hermosísimo:

> «Ella fue la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como nueva Eva, al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor, por todos los hijos de Adán, manchados con su deplorable pecado; de tal suerte que *la que era madre corporal de nuestra Cabeza, fuera, por un nuevo título de dolor y de gloria, madre espiritual de todos sus miembros*» [2].

De suerte que, cuando Cristo agonizante en la cruz dirigió al discípulo amado aquellas emocionantes palabras: «Hijo, ahí tienes a tu madre» (Io 19,27), no hizo sino *promulgar solemnemente*, a la faz del mundo entero, la maternidad espiritual de María sobre todos nosotros. Sabido es, en efecto, que, según el testimonio unánime de la tradición cristiana, confirmado por la autoridad de la Iglesia [3], el discípulo amado representaba en aquel momento a toda la humanidad redimida.

Consecuencias prácticas

Estos son los dos argumentos teológicos fundamentales que prueban la maternidad espiritual de la Virgen María sobre todos nos-

[1] BENEDICTO XV, *Epist. apost.* «*Inter sodalicia*», del 22 de mayo de 1918. En «Documentos marianos» (BAC, Madrid 1954) n.556.
[2] Pío XII, encíclica *Mystici corporis*, del 29 de junio 1943 (DM n.713).
[3] Cf. DM 478.

otros. Claro que, siendo nuestra incorporación a Cristo, como miembros suyos, la raíz y fundamento principal de nuestra filiación mariana, hay que concluir lógicamente:

1.º Que seremos tanto más perfectamente hijos de María cuanto más íntima y entrañable sea nuestra unión con Cristo.

2.º Que la filiación divina por la gracia y la filiación mariana del cristiano se perfeccionan y crecen simultáneamente y en el mismo grado, ya que la primera es el fundamento de la segunda.

3.º Que el cristiano que se desvincula de Cristo por el pecado mortal deja *ipso facto* de ser hijo de María, aunque continúa siéndolo *en potencia*, y debe recurrir a Ella implorando la gracia del arrepentimiento y del perdón como Abogada y Refugio de pecadores y Mediadora universal de todas las gracias.

2. La piedad filial mariana

444. La manera más perfecta y el modo más acabado de vivir nuestra filiación mariana a imitación de Cristo es practicando con la máxima intensidad posible la llamada *piedad filial mariana*, de la que ofrecemos al lector un breve resumen [4].

a) Noción y fundamentos teológicos

1. NOCIÓN. La piedad filial mariana consiste fundamentalmente:

a) En la *imitación* de la piedad filial de Jesucristo, tratando a María como la trataba El.

b) En la *participación* de su piedad filial, amando a María con el corazón de Cristo viviente en nosotros por la gracia, o sea, «como una nueva vivencia personal nuestra de ese amor de Jesús a su Madre, como una floración de amor de su corazón en el nuestro».

2. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS. La piedad filial mariana tiene muy sólidos fundamentos teológicos. Los principales son tres:

a) La maternidad divina y la espiritual de María. La Virgen es *realmente* Madre de Cristo y Madre nuestra.

b) Nuestra incorporación a Cristo por la gracia y como miembros de su Cuerpo místico. Formamos con El el *Cristo total*.

c) La obligación de imitar a Jesucristo, hijo de María. Luego hemos de tener para con ella sus mismos sentimientos filiales.

La práctica de la piedad filial mariana tiene dos aspectos: negativo y positivo, que vamos a examinar por separado.

b) Aspecto negativo

445. El aspecto negativo se reduce a la lucha contra el *pecado* y contra la *tentación* con la ayuda maternal de María.

a) LUCHA CONTRA EL PECADO. Para vivir la piedad filial mariana, lo primero que hace falta es evitar el pecado, sobre todo el

[4] Trasladamos aquí lo que escribimos en nuestra *Teología de la caridad* (BAC, Madrid 1960) n.211-214. Cf. CUEVA, *Doctrina y vida marianas* (Madrid 1953) p.223-251.

mortal, que destruye la filiación mariana al expulsar la gracia del alma. El pecador en pecado mortal ha dejado de ser *hijo de María* —le falta el fundamento mismo de nuestra filiación mariana, que es nuestra incorporación a Cristo por la gracia—, aunque puede y debe recurrir a ella en su condición de Abogada y Refugio de pecadores. Al recuperar la gracia, volverá *ipso facto* a ser hijo de María.

Para evitar el pecado, la táctica infalible es lanzarse a la lucha *Maria Duce*, con María por Capitana. Ella aplastó la cabeza de la serpiente infernal y comunica esta victoria a todos los hijos que la invocan.

b) LUCHA CONTRA LA TENTACIÓN. La tentación es la antesala del pecado. Es una incitación al mal. Las hay extremadamente peligrosas.

Pero con María la victoria es infalible. Escribe San Alfonso de Ligorio:

> «Si todos los hombres amasen a esta benignísima y amabilísima Señora y recurriesen siempre y prontamente a ella en las tentaciones, ¿quién sucumbiría o quién se perdería? Cae y se pierde quien no recurre a María» [5].

Su intervención es más patente en los combates de la pureza. Su dulce nombre exhala aromas de inocencia; su sola invocación, siempre que sea confiada, pone en fuga al enemigo. «¿Invocaste a María?», solía preguntar San Alfonso de Ligorio a los que dudaban si habían consentido o no en las sugestiones del enemigo. La contestación afirmativa era para el santo indicio seguro de no haber sucumbido.

c) Aspecto positivo

446. La vida cristiana exige continuo desarrollo y crecimiento. No basta evitar el pecado: es preciso llegar a «varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo» (Eph 4,13). María ha de tener parte especialísima en nuestro proceso de *cristificación*.

Para ello es preciso: *conocer* a María, *amarla*, *confiar* en ella, *imitarla* y vivir en íntima *unión* con ella.

a) CONOCER A MARÍA. Nadie puede amar lo que no conoce, y poco se ama cuando se conoce poco. Es preciso estudiar a María lo más a fondo posible y en todos sus aspectos: su *vida*, sus *virtudes* admirables, sus *títulos* y *grandezas*, el papel que desempeña en nuestra salvación y santificación, etc., etc. Pero ha de ser un estudio orientado a la práctica, lleno de piedad y de amor.

b) AMARLA con el más tierno y filial de los amores. Es nuestra Madre extremadamente amable: *Mater amabilis*, y quiere que le consagremos por entero nuestro pobre corazón. A imitación del

[5] SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Las glorias de María* p.1.ª c.2 § 2. Puede verse en *Obras de San Alfonso M. de Ligorio* (BAC, Madrid 1952) t.1 p.571-72.

amor con que la ama Jesús, nuestro amor a María no ha de ser utilitarista, sino desinteresado y generoso, atento únicamente a complacerla aunque sea a costa de nuestro bienestar personal. Ha de manifestarse en la contemplación de las grandezas y glorias de María y en el deseo ferviente de que sea conocida y amada de todos, procurándolo por la oración y el celo marianos.

Para conseguir este exquisito amor filial compuso San Anselmo esta hermosa oración indulgenciada por la Iglesia:

«*Ruégote, buen Jesús, por el amor que tienes a tu Madre, me concedas* amarla de veras, como de veras la amas tú y quieres que sea amada».

Este amor a María ha de manifestarse en la práctica de las devociones marianas que nos inspiren mayor devoción, se acomoden mejor a las obligaciones de nuestro estado y exciten más nuestra piedad filial hacia ella. Las principales son:

1) EL SANTÍSIMO ROSARIO, devoción mariana por excelencia, la preferida por su Corazón inmaculado, como ha manifestado ella misma repetidas veces, sobre todo en Lourdes y Fátima. Ni un solo día de nuestra vida hemos de omitir la recitación del santo rosario, al menos de una de sus tres partes. Es una de las señales más grandes de predestinación que puede presentar un alma.

2) LOS CINCO PRIMEROS SÁBADOS, a cuya piadosa práctica tiene vinculada la Virgen de Fátima la promesa de asistirnos a la hora de la muerte con las gracias necesarias para la salvación.

3) LAS TRES AVEMARÍAS, de eficacia tantas veces comprobada.

4) EL ANGELUS, la *Salve Regina*, el *Sub tuum praesidium*, el *O Domina mea*, el *Acordaos*, de San Bernardo, y, sobre todo, el *Magnificat*, con que alabó al Señor la misma inmaculada Virgen.

5) EL OFICIO PARVO de la Virgen, verdadero breviario mariano de sublime belleza.

6) ESCAPULARIOS Y MEDALLAS, sobre todo los más venerables y extendidos por el mundo entero, o sea, el *Escapulario del Carmen* y la *Medalla Milagrosa*.

c) CONFIANZA FILIAL. Nunca será demasiada nuestra confianza filial en María. Hemos de acudir a ella en todas las necesidades de alma y cuerpo, con la más firme esperanza de ser oídos si conviene para la gloria de Dios y bien nuestro. He aquí las principales razones en que hemos de apoyar nuestra confianza omnímoda en María, su extensión universal y características fundamentales:

1. Porque es nuestra Madre dulcísima, que *conoce, puede* y *quiere* remediar nuestras necesidades:

a) *Las conoce*, viéndolas reflejadas en la esencia divina, que contempla sin cesar.

b) *Puede remediarlas*, puesto que tiene a su disposición la omnipotencia misma de Dios.

c) *Quiere remediarlas*, porque es Reina de Amor y Madre de Misericordia.

2. Nuestra confianza debe extenderse al *pasado*, al *presente* y al *futuro*.

a) *Al pasado:* mal cometido, bien descuidado, etc. Si estamos de verdad arrepentidos, ella encontrará la manera de saldar nuestras deudas.

b) *Al presente:* tentaciones, dificultades, peligros... Ella nos defenderá.

c) *Al futuro:* principalmente nuestra santificación y la perseverancia final.

3. Nuestra confianza ha de ser *plena, inquebrantable, continua* y *filial:*

a) *Plena:* esperándolo *todo* de María, sean cuales fueren las circunstancias.

b) *Inquebrantable:* esperando en ella contra toda esperanza.

c) *Continua:* porque continuas son también nuestras necesidades.

d) *Filial:* el niño acude instintivamente a refugiarse en el regazo de su madre.

d) IMITARLA. El fin primordial del culto mariano es agradar a la Santísima Virgen asemejándose a ella. Hemos de imitarla lo más perfectamente posible en sus *virtudes* y en su *vida:*

a) *En las virtudes*, principalmente en su *fe* vivísima, en su *esperanza* sin límites, en su *caridad* ardiente. María es la única criatura humana que ha cumplido plenamente el gran precepto de amar a Dios «con toda el alma, con todo el corazón y con todas las fuerzas».

b) *En su vida*, procurando tener sus mismos sentimientos en el trabajo de cada día, en la vida oscura y retirada, en la total conformidad con la voluntad de Dios.

En la práctica, podemos preguntarnos antes de realizar cualquier acción: ¿Cómo hizo esto la Virgen María? ¿Cómo lo haría ahora en mi lugar?

e) VIVIR EN ÍNTIMA UNIÓN CON ELLA. La imitación de María admite grados. La cumbre de todos ellos es la *unión íntima* con María hasta llegar de algún modo a identificarse con ella y poder exclamar a semejanza de San Pablo: «Ya no soy yo quien vivo, sino María en mí». Este es, por otra parte, el camino más corto y seguro para lograr la plena y total identificación con Jesucristo, en la que consiste la santidad.

Para ello hemos de aspirar a una triple unión:

a) *De espíritu:* haciendo que el pensamiento de María penetre en toda nuestra vida: oración, actividades, descanso, etc.

b) *De corazón:* haciéndolo todo por amor a María con el fin de amar mejor a Jesús. Es la práctica del amor *afectivo*.

c) *De voluntad:* no teniendo otro querer ni no querer que los de María, para gloria de Cristo. Es el amor *efectivo*.

En la práctica hemos de acudir a ella antes, durante y después de nuestras acciones:

a) *Antes*, para preguntarle qué debe hacerse o cómo debemos conducirnos.

b) *Durante la obra*, para hacerla, en unión con María, para gloria de Dios.

c) *Después*, para depositar lo realizado en sus manos maternales.

Todas estas prácticas, que a primera vista parecen complicadas y artificiosas, resultan en la práctica extraordinariamente fáciles y sencillas cuando se ama de veras a María. Son exigencias naturales y espontáneas del corazón filialmente enamorado de María, que brotan del alma con exquisita suavidad y dulzura, dejándola llena de paz, de ventura y felicidad.

Apéndice: El amor al patriarca San José

447. Por su especial afinidad con la Santísima Virgen María, y, a través de ella, con Jesucristo, Hijo de Dios, vamos a decir aquí unas palabras sobre el amor al patriarca San José.

Toda la teología de San José puede resumirse en estos dos principios fundamentales:

a) San José es el esposo de María.
b) San José es el padre nutricio de Jesús.

Estas dos verdades augustas elevan a San José a una altura y dignidad sublimes. Muchos y graves teólogos no vacilan en decir que San José pertenece de algún modo al *orden hipostático*, en cuanto que su persona era necesaria—en el plan de la presente economía de la encarnación—para salvaguardar el honor de María y la seguridad del divino Niño de Belén [1].

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que San José ocupa un lugar aparte y por encima de todos los demás santos del cielo. Todos los teólogos están de acuerdo en que debe tributársele un culto especial, llamado de *protodulía*, o sea, el primero de todos entre el culto debido a los santos.

Es imposible separar el amor a María del amor a San José. Aquí podría invocarse muy bien, en su sentido literal, aquella frase del Señor en el Evangelio: «Lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre» (Mt 19,6). Y remontándonos más arriba, en la sublime dignidad de San José como padre nutricio de Jesús podemos ver reflejada la majestad y el amor infinito del Eterno Padre, que ha querido comunicar a San José, en cierto sentido, un resplandor de su propia paternidad divina. San José fue ante los ojos de Jesús el representante en la tierra, el lugarteniente de Dios Padre: representaba su autoridad y majestad, su santidad, su providencia y sabiduría, su poder y su vida y, sobre todo, su amor. Y Jesús, viendo y amando

[1] «Esta doctrina—dice el P. Garrigou-Lagrange—es afirmada, cada vez con mayor claridad, por San Bernardo, San Bernardino de Sena, el dominico Isidoro de Isolanis, Suárez y por muchísimos autores modernos». GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador* (Buenos Aires 1947) p.294-295. Cf. LLAMERA, *Teología de San José* (BAC, Madrid 1953) p.1.ª c.3, donde se expone largamente esta cuestión y su verdadero alcance.

a su Eterno Padre en San José, es el primer modelo y la fuente de nuestra devoción a este gran santo [2].

Como es sabido, Santa Teresa de Jesús profesaba una tierna y ardiente devoción al patriarca San José:

> «No me acuerdo hasta ahora—escribe en su *Vida*—haberle suplicado cosa que la haya dejado de hacer. Es cosa que espanta las grandes mercedes que me ha hecho Dios por medio de este bienaventurado santo, de los peligros que me ha librado, así de cuerpo como de alma; que a otros santos parece les dio el Señor gracia para socorrer en una necesidad; a este glorioso santo tengo experiencia que socorre en todas» [3].

Si amamos a Jesús y a María, es preciso que amemos también tiernamente a San José: que pensemos en él, le invoquemos con fervor, le imitemos en el amor a Jesús y a María. Jesús, María y José forman como la trinidad de la tierra, son el centro de todas las cosas a los ojos de la Trinidad del cielo, y deben ser también para nosotros el centro de nuestra admiración y de nuestro amor [4].

CAPITULO III

La infancia espiritual del cristiano

448. Sin duda alguna, el misterio más profundo e incomprensible del amor de Dios a los hombres fue enviar al mundo al Unigénito del Padre para redimirnos del pecado y darnos la vida eterna: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,16).

Todos los misterios de la vida de Cristo son para nosotros fuente de vida y de santidad. En un sentido mucho más real y verdadero de lo que a primera vista pudiera parecer, sus misterios son también nuestros misterios, nos pertenecen plenamente, y ello por tres razones principales [1]:

a) Porque Cristo los vivió para nosotros: «Nos amó y se entregó por nosotros» (Eph 5,2).

b) Porque en todos ellos se muestra Cristo nuestro modelo: «Aprended de mí...» (Mt 11,29); «Ejemplo os he dado para que hagáis lo que yo he hecho» (Io 13,15).

c) Porque Cristo en sus misterios se hace uno con nosotros en su condición de cabeza de la Iglesia: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (Act 9,4).

Cualquiera de sus misterios tiene eficacia sobreabundante para santificar al mundo entero. Hemos de aprovecharnos de todos ellos,

[2] Cf. SAUVÉ, *El Corazón de Jesús* (Barcelona 1915) t.2 elev.20.
[3] SANTA TERESA, *Vida* c.6 n.6.
[4] Cf. SAUVÉ, l.c.
[1] Cf. MARMIÓN, *Jesucristo en sus misterios* (Barcelona 1941) c.1, donde se exponen ampliamente estas ideas.

sin excluir ninguno; pero cada alma ha de esforzarse en reproducir con la mayor perfección que pudiere el que más le impresione o mejor se adapte a las condiciones en que se desenvuelve su propia vida.

Uno de los más fáciles, sencillos y encantadores, que tiene, además, la ventaja de estar al alcance de todo el mundo, incluso de las almas más débiles e impotentes, es, sin duda alguna, el de la *infancia espiritual*, que tiene por objeto y finalidad imitar a Jesús Niño haciéndose pequeñuelo como El para atraerse la mirada amorosa y complacida del Padre. Este camino de la infancia espiritual, de corte netamente evangélico (Mt 18,1-6), lo ha recordado Dios al mundo en nuestra época moderna a través principalmente de Santa Teresita del Niño Jesús y de la Santa Faz.

Expondremos brevemente el fundamento evangélico del camino de la infancia espiritual y los rasgos fundamentales del mismo tal como los entendió y practicó la gran santa de Lisieux.

1. Fundamento evangélico

449. Hay en el santo Evangelio un pasaje clarísimo en el que el mismo Cristo propone a todos sus discípulos el espíritu de infancia como condición indispensable para entrar en el reino de los cielos:

«En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús, diciendo: ¿Quién será el más grande en el reino de los cielos? El, llamando a sí a un niño, le puso en medio de ellos y dijo: En verdad os digo, si no os mudáis haciéndoos como niños, no entraréis en el reino de los cielos. Pues el que se humillare hasta hacerse como un niño de éstos, ése será el más grande en el reino de los cielos» (Mt 18,1-4).

A pesar de la divina transparencia de este pasaje evangélico, son poquísimas las almas que aciertan a comprenderlo en toda su grandeza y profundidad. Hace falta una particular gracia de Dios para caer en la cuenta de que ese pasaje simplificador encierra el secreto de la más alta y sublime santidad evangélica. Sobre Santa Teresita del Niño Jesús parece haber recaído una particularísima predestinación para comprender ese secreto y revelarlo al mundo en la hora escogida por Dios desde toda la eternidad.

Recogemos a continuación los rasgos fundamentales del *caminito* de la infancia espiritual tal como los vivió y enseñó la angelical carmelita de Lisieux.

2. Rasgos fundamentales del camino de infancia espiritual

450. En realidad se reducen a uno solo: *hacerse enteramente niño* ante Dios y ante los hombres. No por un espíritu aniñado y enfermizo, sino por el amor, la humildad, la sencillez, el candor y la ausencia absoluta de toda clase de complicaciones en la vida espiritual.

Estudiando los escritos encantadores de Santa Teresa de Lisieux y la interpretación de sus mejores comentaristas [2], nos parece que los rasgos fundamentales de su famoso *caminito* de infancia espiritual pueden dividirse en dos grupos, que se complementan mutuamente: uno negativo y otro positivo. El siguiente esquema muestra con toda claridad unos y otros:

Rasgos negativos...	1) Ausencia de mortificaciones extraordinarias. 2) Ausencia de carismas sobrenaturales. 3) Ausencia de métodos de oración. 4) Ausencia de obras múltiples.
Rasgos positivos...	1) Primacía del amor. 2) Confianza y filial abandono. 3) Humildad y sencillez. 4) Fidelidad a lo pequeño.

Vamos a exponer brevemente cada uno de esos rasgos en particular.

A. RASGOS NEGATIVOS

Como acabamos de ver en el cuadro esquemático, los principales son los siguientes:

1. Ausencia de mortificaciones extraordinarias

451. Todavía hoy—después del mensaje de la gran santa de Lisieux—está arraigadísima entre el pueblo sencillo, y aun entre muchas personas consagradas a su santificación personal, la idea, enteramente equivocada, de que para llegar a la cumbre de la santidad es menester entregarse a las grandes penitencias y maceraciones que leemos en las vidas de muchos santos.

«La antigua hagiografía—escribe a este propósito el P. Philipon [3]—se había complacido muchas veces en descubrirnos las escalofriantes mortificaciones de los santos, y el bueno del pueblo cristiano todavía identifica fácilmente la santidad heroica con las austeridades sangrientas. Un santo es un ser que no come, ni bebe, ni duerme; que se agota en vigilias y en flagelaciones de todas clases; que mata su cuerpo o lo reduce a servidumbre, en beneficio tan sólo de la vida del alma. Ningún error es más funesto. Muchos cristianos, que no pueden ayunar, ni prescindir del sueño, ni andar revestidos de cilicios, se creen dispensados de tender hacia la santidad».

Santa Teresa del Niño Jesús, a su entrada en el Carmelo, experimentó también el atractivo de las grandes penitencias. No con-

[2] Entre la inmensa bibliografía sobre este asunto recomendamos especialmente las siguientes obras: *El espíritu de Santa Teresita del Niño Jesús* (anónimo, de su hermana Celina) (Barcelona 1955); *En la escuela de Santa Teresita* (anónimo, de su hermana Paulina) (Burgos 1953); P. PETITOT, *Santa Teresita de Lisieux: un renacimiento espiritual* (Barcelona 1948); P. PHILIPON, *Santa Teresa de Lisieux: un caminito enteramente nuevo* (Barcelona 1952); P. ALBERTO BARRIOS, *La espiritualidad de Santa Teresa de Lisieux* (Madrid 1958).

[3] P. PHILIPON, *Santa Teresa de Lisieux* p.264.

tenta con las grandes austeridades y las disciplinas de la regla, que tomaba hasta derramar sangre, quiso llevar sobre su pecho una cruz armada de puntas de hierro. No pudo resistirla, y cayó muy pronto enferma. Entonces comprendió que las grandes penitencias corporales no eran para ella ni para las almas débiles como la suya.

Pero guardémonos mucho de pensar que la mortificación no es necesaria para los que caminen por la vía de la infancia espiritual hacia la santidad. Al contrario, *la perfecta abnegación de sí mismo hasta en los menores detalles*—que es el substitutivo de aquellas grandes penitencias—es absolutamente indispensable para todos. Los que no tengan ánimo para crucificarse con gruesos clavos a la cruz de Cristo tendrán que sufrir «un martirio a alfilerazos»—según la afortunada expresión de la propia Santa Teresita—, so pena de incapacitarse en absoluto para la perfecta unión con Dios. Sin el vencimiento propio y la perfecta abnegación de sí mismo, nadie se ha santificado ni se santificará jamás, cualquiera que sea el método o sistema de santificación que haya emprendido.

2. Ausencia de carismas sobrenaturales

452. Está fuera de toda duda que Santa Teresa de Lisieux fue un alma eminentemente *mística* en toda la extensión de la palabra, puesto que su alma estuvo enteramente gobernada por el Espíritu Santo a través de sus preciosísimos dones, cuya actuación frecuente e intensa introduce al alma en el *estado místico* [4].

Pero una cosa es la mística y otra muy distinta los fenómenos carismáticos que a veces la acompañan, tales como visiones, revelaciones, estigmas, intervenciones milagrosas, etc. Estos fenómenos se reducen al género de las gracias *gratis dadas*, que no se ordenan de suyo a la propia santificación del que las recibe—al menos necesariamente—, sino más bien al provecho de los demás. En absoluto no requieren ni siquiera el estado de gracia santificante, y, por lo mismo, podría recibirlas un alma en pecado mortal. Otras veces, sin embargo, prestan al alma que las recibe un gran servicio en orden a su propia santificación. Todo depende del libre beneplácito del Espíritu Santo, que reparte sus gracias a quien quiere y como quiere (cf. 1 Cor 12,11).

En el *caminito* de la infancia espiritual, tal como lo vivió la santa de Lisieux, apenas hubo manifestación alguna de estos fenómenos extraordinarios [5]. Todo fue sencillo y normal, hasta el punto de que su heroica santidad pasó casi del todo desapercibida para las mismas religiosas que convivieron con ella. El Espíritu Santo es muy libre de conceder alguno de estos favores a un alma

[4] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.136-140, donde hemos explicado ampliamente estas cosas.

[5] Hay que considerar como tales su visión de la Santísima Virgen cuando la curó repentinamente de su enfermedad, la visión profética de la enfermedad de su anciano padre, la transverberación en el coro del Carmelo cuando practicaba el ejercicio del *Via-Crucis* y el éxtasis de que gozó momentos antes de su muerte (declaración de su hermana sor Inés de Jesús en el proceso apostólico, n.2332).

que ande por el camino de la infancia espiritual; pero no es necesario para vivirlo en toda su plenitud y alcanzar por él la cumbre de la perfección cristiana.

3. Ausencia de métodos de oración

453. Nada más ajeno al espíritu de infancia que la excesiva sistematización y metodología en cualquier aspecto de la vida espiritual. Principalmente la oración ha de ser *como una respiración de amor*, algo que brote del alma con toda naturalidad y sencillez. Santa Teresa de Lisieux decía que la oración ha de ser un vuelo del corazón, «una simple mirada al cielo, un grito de gratitud y de amor, así en medio de la prueba como en el seno del gozo. Es una cosa elevada, sobrenatural, que dilata el alma y la une con Dios». Y añade todavía: «Hago como los niños que no saben leer: digo sencillamente a Dios lo que quiero decirle, y siempre me entiende» [6]. Es, sencillamente, el trato natural y espontáneo de un hijo con el mejor de los padres.

4. Ausencia de obras múltiples

454. El camino de la infancia espiritual excluye la demasiada multiplicidad de obras y, sobre todo, el apresuramiento al realizarlas. Todo ha de hacerse con calma y sosiego, con pleno dominio de nosotros mismos, con la mirada puesta en Dios y como si en todo el día no tuviéramos que hacer otra cosa sino la que estamos realizando en cada momento. Nada más lejos del espíritu de infancia que el activismo excesivo, la inquietud y el desasosiego en querer realizar demasiadas cosas a la vez.

Así lo practicaba la gran santa de Lisieux. A pesar de su temperamento despierto y ardiente, jamás se apresuraba en nada de cuanto hacía. Hacía todas las cosas con la máxima perfección posible, pero siempre con una calma y paz imperturbables. Ni se preocupaba tampoco de multiplicar excesivamente las ocupaciones exteriores en lo que de ella dependía. Había comprendido bien aquella seria advertencia de San Juan de la Cruz [7]:

> «Adviertan los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios—dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían—si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alta como ésta. Cierto, entonces, harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque de otra manera todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aun a veces daño».

[6] Cf. *Historia de un alma* c.10.

[7] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* c.29, anotación.

B. RASGOS POSITIVOS

Más importancia que los negativos tienen, sin duda alguna, los rasgos positivos del camino de la infancia espiritual. Los principales son los siguientes:

1. Primacía del amor

455. La caridad es la reina de todas las virtudes, la más excelente, la *forma* de todas ellas. Todas las demás—incluso la fe y la esperanza—están al servicio de ella y tienen por misión defenderla y robustecerla. Pero, por eso mismo, la caridad no puede prescindir de ninguna de sus auxiliares. Primacía no quiere decir exclusivismo. Sería vana ilusión dedicarse únicamente a amar, descuidando la práctica de las demás virtudes en el desarrollo monótono y prosaico de las actividades de la vida diaria. Hay que ser *prudente*, practicar la *justicia* hasta en los menores detalles, cumplir el deber con *fortaleza*, ser sobrio y *moderado* en la satisfacción inevitable de nuestras necesidades corporales. La humildad, la abnegación de sí mismo, la mortificación de nuestros gustos y caprichos, la perfecta obediencia, etc., etc., son requisitos y condiciones indispensables para que la caridad crezca más y más en nuestros corazones hasta alcanzar su pleno desarrollo y perfección en Cristo. La mística supone necesariamente la ascética.

Pero siempre será verdad que la caridad—principalmente con relación a Dios—es el alma de todas las virtudes y la virtud santificadora por excelencia. San Juan de la Cruz no incurre en la menor exageración en el texto que hemos citado más arriba sobre la supremacía o importancia capital de la oración, que en su mentalidad no es otra cosa que el ejercicio del amor o caridad para con Dios.

El amor es la mayor palanca de la vida espiritual, el procedimiento más rápido para llegar al heroísmo en todas las virtudes. Una religiosa dijo un día a San Francisco de Sales: «—Quiero alcanzar el amor por la humildad. —Pues yo—repuso el santo—quiero alcanzar la humildad por el amor».

Santa Teresa de Lisieux escogió este último procedimiento. Su hermana Celina declaró en el proceso diocesano (n.1731):

«Al contrario de otros místicos, que se ejercitan en la perfección para alcanzar el amor, sor Teresa del Niño Jesús tomó como camino de la perfección el amor mismo».

Y la propia santa escribió a su prima María Guerin:

«Me pides un medio para llegar a la perfección: *no conozco más que uno, el amor*».

Y en carta a su hermana sor Inés de Jesús escribía estas frases encendidas:

«¡Qué importan las obras! El amor puede suplir una larga vida. Jesús no mira al tiempo, porque es eterno. Sólo mira el amor. ¡Jesús! ¡Quisiera amarle tanto! Amarle como jamás ha sido amado. A cualquier precio quiero *alcanzar la palma de Inés: si no es por el martirio de sangre, ha de ser por el del amor*».

Explicando esta primera característica positiva del camino de la infancia espiritual, escribe con acierto el P. Philipon [1]:

«Según estas perspectivas, el amor se convierte en el centro de un alma. Nada, en su vida interior o en su actividad exterior, escapa a este impulso motor y universal del amor. La vida espiritual no es una búsqueda de la propia perfección, sino el deseo de una total transformación en Dios «en alabanza de su gloria» (Eph 1,14). El alma, magníficamente fiel y excediéndose a sí misma, atiende menos a la práctica minuciosa de cada virtud que a *dejarse «consumar en la unidad» con Dios por el amor*».

El amor adquiere en el camino de la infancia espiritual unas características especiales, que permiten distinguirlo del ejercicio de la caridad desde otros ángulos o puntos de vista. Sus rasgos más representativos y esenciales son los siguientes:

a) SU CARÁCTER ENTERAMENTE FILIAL E INFANTIL. Más que a una unión transformativa comparable a un desposorio espiritual con Dios, más que al título de esposa de Cristo, el alma aspira a dormirse en los brazos de Dios como un niño pequeño en el regazo de su madre. Y ello no por un egoísmo indolente y perezoso, sino por estar firmemente persuadida de que esta actitud llena de gozo y complacencia el corazón de Dios.

b) COMPLACER A JESÚS. Tal es, en efecto, su anhelo dominante y fundamental, que llega con el tiempo a ser su preocupación exclusiva: dar gusto a Jesús, complacerle en todas sus acciones.

«Los grandes santos—escribe la santa carmelita—han trabajado por la gloria de Dios; mas yo, que soy un alma «pequeñita», trabajo únicamente por complacerle, y sería feliz en soportar los mayores sufrimientos, aunque esto fuese para hacerle sonreír una sola vez» [2].

Es el amor de complacencia, el *puro amor* de Dios en su forma más impresionante e infalsificable.

c) PERFECTO DESINTERÉS. Amar es olvidarse enteramente de sí mismo, complacer al amado únicamente por darle gusto, sin poner jamás la mira en la recompensa o ventajas que con ello podamos obtener. No es que el alma prescinda de la esperanza cristiana; al contrario, desea ardientemente ser desatada de los lazos de la carne para volar al cielo. Pero lo que la atrae hacia la patria bienaventurada no es la felicidad embriagante que en ella experimentará, sino la dicha inefable de poder amar a Dios «con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas», sin descansar o interrumpir un solo instante este ejercicio del amor.

Veamos algunos textos en los que la gran santa de Lisieux expresa de mano maestra estos íntimos y sublimes sentimientos:

[1] O.c., p.83.
[2] *Novissima Verba*, 16 de julio de 1897.

«Jesús no me dice nada, y yo tampoco le digo nada a El, sino que le amo más que a mí misma; y siento que es así, porque soy más suya que mía... Tendría vergüenza de que mi amor se pareciese al de las desposadas de la tierra, que siempre miran las manos de sus prometidos para ver si les traen algún presente, o bien su rostro para sorprender en él una sonrisa de amor que las encante» [3].

«Si, por un imposible, Dios no viese mis buenas acciones, no me apenaría por ello. Le amo tanto, que quisiera poderle agradar con mi amor y pequeños sacrificios y darle contento *sin que supiera que le viene de mí*. Sabiéndolo y viéndolo, está como obligado de algún modo a corresponder..., y quisiera evitarle esa molestia» [4].

«Una noche, no sabiendo cómo testificar a Jesús que le amaba y cuán vivos eran mis deseos de que fuera servido y glorificado por doquier, me sobrecogió el pensamiento triste de que nunca jamás, desde el abismo del infierno, le llegaría un solo acto de amor. Entonces le dije que *con gusto consentiría verme abismada en aquel lugar de tormentos y de blasfemias para que también allí fuera amado eternamente*. No podía glorificarle así, ya que El no desea sino nuestra bienaventuranza; pero cuando se ama, se ve uno forzado a decir mil locuras» [5].

d) INQUIETUD APOSTÓLICA. Un poderoso espíritu misionero anima la senda luminosa de la infancia espiritual. Se ha hecho célebre en el mundo entero este párrafo sublime de la *Patrona de las misiones:*

«Quisiera iluminar a las almas como los profetas y los doctores. Quisiera, ¡oh Amado mío!, recorrer la tierra, predicar vuestro nombre y sembrar sobre el suelo infiel vuestra cruz gloriosa. Pero una sola misión no me bastaría; desearía anunciar a un mismo tiempo el Evangelio en todas las partes del mundo y en las islas más remotas. *Quisiera ser misionera* no sólo durante algunos años, sino haberlo sido desde la creación del mundo y continuar siéndolo hasta la consumación de los siglos» [6].

Estas ansias incontenibles de *hacer amar al Amor* quedaron plenamente saciadas en Santa Teresa de Lisieux cuando descubrió que el amor encierra todas las vocaciones, que el amor lo es todo, puesto que es eterno y abarca todos los tiempos y lugares:

«Entonces, en el exceso de mi gozo delirante, exclamé: ¡Oh Jesús, amor mío!, mi vocación... al fin la he encontrado: *mi vocación es el amor*. Sí, he encontrado mi lugar en el seno de la Iglesia, y sois Vos, Dios mío, quien me lo habéis dado; en el corazón de la Iglesia, mi madre, *seré el amor...*, y así lo seré *todo*» [7].

2. Confianza y filial abandono

456. La confianza omnímoda en el amor misericordioso de Dios y el abandono tranquilo y filial en sus manos providentes como un niño en el regazo de su madre es otro de los rasgos más característicos del camino de la infancia espiritual. Esa confianza a toda

[3] Carta a su hermana sor Inés de Jesús, septiembre de 1890.
[4] *Novissima Verba*, 15 de mayo de 1897.
[5] *Historia de un alma* c.5 n.23 (3.ª ed. Burgos 1950).
[6] *Historia de un alma* c.11.
[7] Ibid.

prueba es el acto supremo de la virtud de la esperanza bajo el impulso de la caridad. Es, pues, eminentemente teologal.

Santa Teresa de Lisieux practicó esta confianza en grado heroico:

«Encargada de la formación de las novicias—escribe el P. Philipon [8]—, la joven maestra tuvo el máximo interés por desenvolver en torno suyo una confianza sin límites en la misericordia divina. «Me parece que es imposible, decía una de ellas, llevar más lejos la confianza en Dios». Gustaba de repetirnos esta máxima de San Juan de la Cruz: «Se obtiene de Dios todo cuanto de El se espera». Me decía sor Teresa que sentía en sí deseos infinitos de amar a Dios, de glorificarle, de hacerle amar, y *que esperaba firmemente verlos realizados y superados;* que era desconocer la bondad infinita de Dios restringir estos deseos y estas esperanzas».

En sus escritos se encuentran a cada paso expresiones admirables que reflejan este espíritu de confianza y de filial abandono:

«Dios todo lo ve. Me abandono a El».
«Una sola cosa deseo: la voluntad de Dios».
«Con tal que El esté contento, me siento en el colmo de la felicidad».
«Quiero todo lo que Dios me da».
«No quiero entrar en el cielo un minuto antes por propia voluntad».
«No prefiero una cosa a otra. Lo que Dios prefiere y escoge por mí, eso es lo que más me gusta».
«Me gusta tanto la noche como el día».

Uno de los rasgos más característicos de este espíritu de confianza y de filial abandono es *la santificación del momento presente*, sin pensar para nada en el pasado ni en el porvenir. El primero no está ya en nuestras manos y el segundo está en las manos de Dios. ¿A qué preocuparse por uno y otro? «Bástale a cada día su propio afán», nos dice el Señor en el Evangelio (Mt 6,34). Toda la vida del cristiano que aspire a la perfección ha de ser un continuo identificarse con la voluntad de Dios, un *sí* pronto y alegre a todo cuanto El disponga, un vivir su vida minuto por minuto en actitud de *fiat* permanente. Ahí está el secreto de la más encumbrada santidad y la norma simplificadora por excelencia. Escuchemos a la gran maestra de Lisieux viviendo y enseñando estos principios:

«No sufro sino de instante en instante. Es porque se piensa en el pasado y en el porvenir por lo que uno se desalienta y desespera».
«Padezco de minuto en minuto».
«El me da en cada momento lo que puedo sorportar, y no más».
«Dios me da valor en proporción de mis sufrimientos. Siento que *de momento* no podría soportar más; pero no tengo miedo, puesto que, si los sufrimientos aumentan, Dios aumentará al mismo tiempo mi valor».

3. Humildad y sencillez

457. Según el Doctor Angélico, la humildad constituye el *fundamento negativo*—eliminando los obstáculos—de todo el edificio sobrenatural [9]. Sin ella todas las demás virtudes carecen de

[8] O.c., p.113.
[9] Cf. II-II 161,5.

base y fundamento, y es imposible agradar a Dios. Juntamente con la sencillez—de la que es prima hermana—constituye uno de los rasgos más característicos del camino de la infancia espiritual.

La humildad consiste en reconocer la propia nada ante Dios y ante los hombres, en regocijarse de verse pequeño e impotente, para que brille únicamente en nosotros la misericordia de Dios, en apasionarse por el silencio y el olvido, en llevar una vida escondida con Cristo en Dios, sin tener para nada en cuenta la opinión de las criaturas. Sencillez, modestia, alegría, naturalidad en el trato con los demás, pero no para hacernos simpáticos, sino únicamente para agradar a Dios.

La humildad y sencillez de Santa Teresita fue tan grande, que su heroica virtud—«la santa más grande de los tiempos modernos», en frase de San Pío X—pasó enteramente desapercibida a las mismas religiosas que convivían con ella. A todas sorprendió el «huracán de gloria» que envolvió la figura de la santa apenas vieron la luz pública sus escritos celestiales.

La única ambición del que quiere caminar con paso firme y seguro por la senda de la infancia espiritual ha de ser la de aquella humilde violeta que pedía «un poquito de hierba que me oculte».

4. Fidelidad a las cosas pequeñas

458. El Señor nos dice en el Evangelio: «El que es fiel en lo poco, también lo es en lo mucho; y el que en lo poco es infiel, también es infiel en lo mucho» (Lc 16,10). La fidelidad a las cosas pequeñas *por amor* es uno de los rasgos más característicos del espíritu de infancia espiritual y, a la vez, señal distintiva de un espíritu gigante. «Lo que es pequeño es pequeño—decía San Agustín—; pero ser fiel a lo pequeño es una cosa muy grande».

En Santa Teresita llegaba este aspecto a detalles de filigrana, como en aquella ocasión en que depositó por la noche a la puerta de su celda un cortaplumas, por ser objeto que no se permite tener en la celda y no poder devolverlo a su sitio en aquella hora de silencio profundo. Al sonar la campana interrumpía instantáneamente lo que estaba haciendo, dejando sin terminar la letra ya empezada si estaba escribiendo en aquel momento. El heroísmo de la pequeñez es tan sublime ante Dios como el heroísmo de la grandeza.

Pero es el amor lo único que da valor y excelencia soberana a estos actos insignificantes. «Un alfiler recogido del suelo por amor puede convertir un alma», escribió la propia Santa Teresa de Lisieux. La caridad es el alma de toda la vida sobrenatural y la que convierte en oro de ley los más insignificantes actos de virtud.

SECCION II

El crecimiento espiritual

Después de describir con toda clase de detalles el episodio de la pérdida del Niño Jesús en Jerusalén por tres días y el regreso con sus padres a la casita de Nazaret, el evangelista San Lucas escribe estas misteriosas palabras, que, en lo relativo a Cristo, ya comentamos en su lugar correspondiente: *Y Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres* (Lc 2,52).

El cristiano, miembro de Cristo, ha de crecer también, a imitación de su divina cabeza, con ese triple crecimiento. Es lo que vamos a estudiar a continuación en otros tantos capítulos.

CAPITULO I

El crecimiento en sabiduría

459. Para alcanzar la suprema sabiduría según Dios, no se requiere estar en posesión de la ciencia y la sabiduría humana. Uno de los mayores genios que ha conocido la humanidad, San Agustín, se lamentaba, hablando de San Antonio Abad, de que los indoctos se levantan y arrebatan el cielo, mientras que muchos pretendidos sabios, llenos de autosuficiencia y de soberbia, serán arrojados fuera. Ya San Pablo había escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo: «Nadie se engañe; si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio. Porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Cor 3, 18-19).

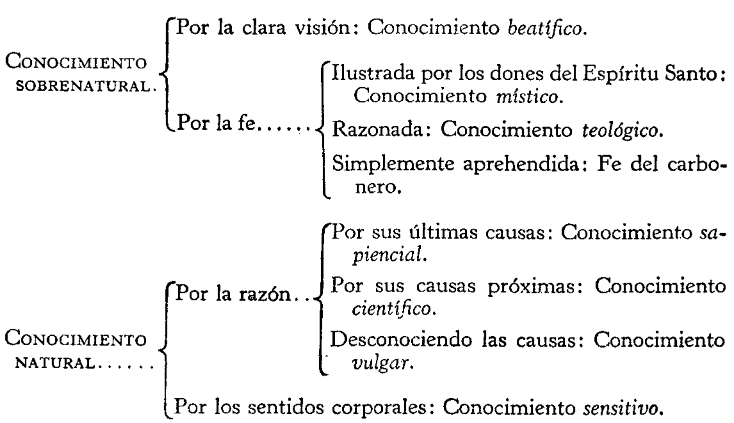
Y no es que la ciencia y la sabiduría puramente natural representen por sí mismas un obstáculo para la perfecta unión con Dios. Al contrario, nadie debería acercarse más a El, Verdad por esencia, que el verdadero sabio, que ha llegado a comprender por experiencia aquello de Sócrates: «Sólo sé que nada sé». Pero con frecuencia, por desgracia, «la ciencia hincha» (1 Cor 8,1), y no hay ninguna actitud más repulsiva y que más aleje a un alma de Dios que la autosuficiencia y el orgullo. «Dios resiste a los soberbios y da su gracia únicamente a los humildes» (Iac 4,6).

Vamos a estudiar en este capítulo los grados del conocimiento humano, desde el ínfimo de orden natural hasta el supremo de orden sobrenatural que puede alcanzarse en esta vida. A continuación, en un segundo artículo, expondremos el modo de crecer en esta sabiduría sobrenatural o cristiana.

ARTICULO I

Los grados del conocimiento humano

460. Recogiendo en forma sintética la escala ascendente de conocimiento humano, podríamos establecer el siguiente esquema que debe leerse de abajo hacia arriba:


Conocimiento sobrenatural.
- Por la clara visión: Conocimiento *beatífico*.
- Por la fe......
  - Ilustrada por los dones del Espíritu Santo: Conocimiento *místico*.
  - Razonada: Conocimiento *teológico*.
  - Simplemente aprehendida: Fe del carbonero.

Conocimiento natural......
- Por la razón..
  - Por sus últimas causas: Conocimiento *sapiencial*.
  - Por sus causas próximas: Conocimiento *científico*.
  - Desconociendo las causas: Conocimiento *vulgar*.
- Por los sentidos corporales: Conocimiento *sensitivo*.

Vamos a exponer brevemente cada uno de estos grados del conocimiento humano, deteniéndonos algo más en los de tipo sobrenatural a través de la fe, cuyo aumento y desarrollo representa para el cristiano el *crecimiento en sabiduría*.

1. Conocimiento natural

461. Por su enorme desproporción con el orden *sobrenatural* de la gracia y de la gloria, el conocimiento puramente *natural*, en cualquiera de sus grados, no puede ser medio próximo y proporcionado para la unión santificadora con Dios. San Juan de la Cruz ha expuesto maravillosamente esta radical incapacidad del conocimiento natural en sus dos obras de tipo negativo: *Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura*. Imposible recoger aquí su doctrina sublime, que hay que leer y meditar en su fuente original.

Sin embargo, como decíamos, el conocimiento natural puede servirnos—si sabemos usarlo rectamente y con profunda humildad—de medio y preparación *remota* para acercarnos a Dios. Se ha dicho con razón que «poca ciencia aparta de Dios y mucha ciencia lleva a Dios», con tal de poseerla con humildad y sencillez de corazón.

He aquí—de acuerdo con el esquema que acabamos de proponer—la escala ascendente del conocimiento puramente natural. Al describir sus grados indicaremos brevemente la manera de santificarlos.

a) Conocimiento sensitivo

462. Es el que se adquiere a través de los sentidos corporales externos: vista, oído, olfato, gusto y tacto, y de los *internos*: sentido común, imaginación, memoria sensitiva y facultad estimativa.

Este conocimiento se refiere siempre a las cosas *particulares* y *concretas*, sin remontarse jamás a las universales y abstractas. Es, por tanto, un conocimiento imperfectísimo, que nos es común con los animales y es enteramente desconocido por los ángeles.

Son legión, por desgracia, los hombres que viven casi exclusivamente del conocimiento puramente sensitivo. Para ellos no hay mayor placer que un partido de fútbol, una película de cine, una representación teatral, un espectáculo deslumbrante para los sentidos. Avidos de emociones, apenas gustan de otra cosa que de lo que pueda excitar su sensibilidad, y se cansan y aburren de todo cuanto se relaciona con la vida del espíritu. Son «almas tullidas —decía Santa Teresa—, que, si no viene el mismo Señor a mandarlas se levanten, como el que hacía treinta años que estaba en la piscina (Io 5,5), tienen harta mala ventura y gran peligro» [1].

Y, sin embargo, a pesar de su radical imperfección, el conocimiento adquirido por los sentidos, completado por las luces de la fe, podría ayudarnos eficazmente a remontarnos hasta Dios. La contemplación de las bellezas de la naturaleza: una cadena de montañas, la inmensidad del mar, el cielo azul o el firmamento tachonado de estrellas, un río o una fuente, un bosque, una cascada; las creaciones del arte humano, etc., etc., deberían elevarnos inmediatamente a Dios, artista supremo y creador de tales maravillas. San Francisco de Asís veía la huella de Dios en todas las criaturas, que, por lo mismo, eran sus *hermanas*: la hermana flor, el hermano sol, el hermano lobo, la hermana muerte...; todo le llevaba inmediatamente a Dios. Y San Juan de la Cruz se extasiaba ante una fuentecilla o una puesta de sol, y la contemplación de la naturaleza arrancó a su lira de altísimo poeta las mejores estrofas de la lengua castellana:

Mi amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.
La noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

Claro que para lograr esta sublime elevación del conocimiento adquirido por los sentidos hay que purificarlo de todas sus desviaciones malsanas y hacer que recaigan sobre él las luces de la

[1] Santa Teresa, *Moradas primeras* c.1 n.8.

fe y el conocimiento experimental que proporcionan al alma los dones del Espíritu Santo [2]. Sin esta influencia sobrenatural, el conocimiento sensitivo no solamente no sirve para nada en orden a nuestra santificación, sino que se convierte en uno de los más formidables obstáculos: «El hombre animal—o sea, el que vive inmerso en la vida de los sentidos—no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Cor 2,14).

b) Conocimiento racional vulgar

463. Mil veces por encima del conocimiento sensitivo está el conocimiento *racional*. Es propio del hombre y del ángel, siendo enteramente inaccesible a los simples animales. Se refiere, no a las cosas particulares y concretas aprehendidas por los sentidos, sino únicamente a las universales y abstractas, que sólo percibe la inteligencia.

Pero dentro del conocimiento racional caben muchos grados. El más imperfecto es el llamado conocimiento *vulgar*, que desconoce las *causas* de las cosas. Se limita a contemplar un fenómeno y a discurrir sobre él, pero sin averiguar las causas próximas ni remotas que lo han producido. El labrador que contempla estupefacto un eclipse de sol y no sabe explicar aquel fenómeno, tiene un conocimiento *vulgar* de lo que el astrónomo conoce con conocimiento *científico*.

Este conocimiento *vulgar* es, quizá, menos apto todavía que el conocimiento meramente sensitivo para acercarnos a Dios. Las personas de entendimiento rudo, incapaces de percibir una verdad abstracta, encuentran más fácilmente a Dios por vía de los sentidos (v.gr., contemplando una imagen de Cristo o de María) que por el discurso de la razón, a base de argumentos que son incapaces de comprender. No están, sin embargo, del todo incapacitadas para la santidad. Pueden y deben ir a Dios por vía predominantemente *afectiva*, insistiendo mucho en la práctica de la caridad para con Dios y para con el prójimo. Si aciertan a amar a Dios con toda su alma y con todas sus fuerzas y al prójimo por Dios, pueden dejar muy atrás en el camino de la santidad a los sabios y maestros de Israel. En definitiva, la santidad es amor, y, como enseña Santo Tomás, el amor puede ser muy superior al conocimiento, porque puede amarse perfectamente lo que se conoce imperfectamente [3]. El que ame con toda su alma a Dios y acierte a cumplir en todo su divina voluntad, será gran santo aunque carezca en absoluto de toda ciencia humana y sea, incluso, un analfabeto ante los ojos del mundo.

[2] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* n.185-194, donde hemos expuesto ampliamente el proceso de la purificación de los sentidos externos e internos.
[3] Cf. I-II 27,2 ad 2.

c) Conocimiento científico

464. Es clásica la definición de la ciencia según Aristóteles: *Es el conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas.* Solamente cuando conocemos la naturaleza de una cosa por sus causas tenemos un conocimiento *científico* de la misma.

El razonamiento científico parte de principios *ciertos* y de éstos saca conclusiones lógicas que, utilizadas a su vez como nuevos puntos de partida, dan origen a nuevas conclusiones que van ensanchando el campo de la ciencia humana.

Este conocimiento, como se ve, es incomparablemente superior al conocimiento vulgar, que ignora las causas de las cosas. Pero pertenece todavía al plano puramente *natural* y no puede, por consiguiente, servir de medio próximo y proporcionado para la unión de nuestra inteligencia con Dios en el plano sobrenatural. Hay un abismo entre el conocimiento *natural*, por muy científico que sea, y el conocimiento *sobrenatural* que nos proporciona la fe. Un niño pequeño que se sepa de memoria el catecismo sabe incomparablemente más de Dios que los mayores sabios y filósofos que ha conocido la humanidad a través de los siglos en el orden y plano puramente *natural*.

Sin embargo, no hay por qué despreciar la ciencia humana. Al contrario, hay que tenerla en gran estima. Puesta al servicio de la fe con humildad y sencillez de corazón, puede prestarnos grandes servicios. La teología, como veremos, no es otra cosa que el resultado del esfuerzo de la razón escrutando las verdades de la fe que Dios se ha dignado revelarnos.

d) Conocimiento sapiencial

465. Por encima del conocimiento científico cabe distinguir todavía el conocimiento *sapiencial* sin salir del plano y orden puramente natural. Es aquel que nos señala las *causas últimas y supremas* de las cosas tal como las descubre la razón, a diferencia del conocimiento científico que se limitaba únicamente a señalar sus causas *próximas e inmediatas.*

En el orden puramente natural, el conocimiento sapiencial es el propio de la *metafísica*, que es la ciencia suprema del *ser* considerado en general. Sus funciones propias son:

a) Con relación a sí misma: *defender* sus propios principios contra los impugnadores, demostrando la inanidad de los argumentos contrarios.

b) Con relación a las demás ciencias: *probar* sus principios reduciéndolos a los principios supremos del ser; *juzgar* de ellas desde su plano superior, y *utilizarlas* como siervas y auxiliares.

El conocimiento *sapiencial*, propio de la metafísica, constituye el grado supremo del conocimiento natural y humano, o sea, el máximo que el hombre puede adquirir con las solas luces de su simple razón natural. Pero mil veces por encima de ellas están las luces

de la fe, que nos traen el conocimiento de verdades *sobrenaturales* que jamás hubiera podido alcanzar, ni siquiera sospechar, la simple razón natural abandonada a sus propias fuerzas.

2. Conocimiento sobrenatural

466. Existe un perfecto paralelismo entre los grados del conocimiento natural y los del sobrenatural. Al conocimiento racional *vulgar* corresponde en el orden sobrenatural el simple conocimiento que proporciona la fe a una persona ignorante (fe del carbonero). Al conocimiento científico corresponde el conocimiento *teológico*, o sea, el de la fe explicada y razonada. Y, finalmente, al conocimiento sapiencial humano corresponde el conocimiento sapiencial sobrenatural que proporcionan los dones del Espíritu: conocimiento *místico*, por experiencia o connaturalidad con lo divino. Por encima de él sólo cabe el conocimiento *beatífico*, que es el propio de los bienaventurados en el cielo. El conocimiento *divino*, propio del mismo Dios, es inaccesible a las criaturas.

Vamos a examinar brevemente cada uno de estos grados en particular.

a) La fe simplemente aprehendida

467. El más insignificante conocimiento que nos proporciona la *fe sobrenatural* es inmensamente superior a todo el conjunto de los conocimientos humanos puramente naturales. Los sabios del mundo entero, investigando durante millones de años la esencia de las cosas creadas, no acertarían jamás a darnos la menor noticia del mundo sobrenatural. Está situado en otro plano, pertenece a un orden absolutamente inaccesible a la simple razón natural. No la contradice—al contrario, se armoniza maravillosamente con ella—, pero la supera inmensamente. La fe nos trae noticias *del cielo*, inaccesibles a todos los medios naturales de que dispone el hombre para ensanchar los dominios de su ciencia humana.

«Hace cincuenta años—escribe a este propósito el P. Garrigou-Lagrange [1]—quien no hubiera conocido aún la telegrafía sin hilos hubiera quedado no poco sorprendido al escuchar que un día se podría oír en Roma una sinfonía ejecutada en Viena. Mediante la fe infusa oímos una sinfonía espiritual que tiene su origen en el cielo. Los perfectos acordes de tal sinfonía se llaman los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la Redención, de la misa, de la vida eterna. Por esta audición superior es conducido el hombre hacia la eternidad, y deber suyo es aspirar con más calma cada día hacia las alturas de donde procede esta armonía».

La fe nos da la *posibilidad* de conocer esas verdades sobrenaturales, inaccesibles a nuestra simple razón natural. Y nos las da a conocer con absoluta *certeza*, puesto que es el mismo Dios quien las revela, que no puede engañarse ni engañarnos. Y con suma *facilidad*, sin esfuerzo ni trabajo alguno por nuestra parte: basta *oírlas* con un corazón dócil: *Fides ex auditu* (Rom 10,17).

[1] Cf. *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944) vol.1 c.3 p.63.

La fe sobrenatural es un gran *don* de Dios enteramente gratuito. No solamente escapa a todo mérito por parte nuestra, sino que se da con frecuencia el caso de que no la pueden alcanzar en mucho tiempo almas que sinceramente la buscan y la desean. Dios lo permite así para que aparezca con toda evidencia la absoluta *gratuidad* de ese inmenso don de su infinita misericordia. Oigamos al P. Lacordaire explicando magistralmente este fenómeno [2]:

«Ved a ese sabio que estudia la doctrina católica, que la rechaza con amargura e incluso exclama sin cesar: «Felices vosotros los que tenéis fe; yo quisiera tenerla como vosotros, pero no puedo». Y dice una gran verdad; quiere y no puede, porque el estudio y la buena fe no siempre llegan a la conquista de la verdad, para que se vea claro que la *certeza racional* no es la *certeza fundamental* sobre la que se apoya la doctrina católica. Ese sabio conoce esta doctrina, admite sus hechos, percibe su fuerza; está cierto de que existió un hombre que se llamaba Jesucristo, que vivió y murió de una manera prodigiosa; se emociona con la sangre de los mártires y con la constitución de la Iglesia; dirá sin inconveniente que es el mayor prodigio y el fenómeno más grande que jamás se haya realizado en el mundo; casi se declarará convencido. Y, sin embargo, no acaba de confesarlo; se siente aplastado por la verdad, pero como sucede en un sueño, que vemos sin ver.

Pero un día, ese sabio se postra de rodillas, siente la miseria del hombre, levanta sus ojos al cielo y dice: «A vos, Dios mío, clamo desde el abismo de mi miseria». Al punto, algo extraño pasa en él; caen las escamas de sus ojos, se verifica un gran misterio: ahí le tenéis cambiado. Es, desde ahora, un hombre manso y humilde de corazón; ya puede morir: ha conquistado la verdad».

La fe es un gran don de Dios enteramente gratuito. San Pablo advierte expresamente: «De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, *es don de Dios;* no viene de las obras, para que nadie se gloríe» (Eph 2,8-9). Ni siquiera el *comienzo* o *primer movimiento hacia la fe* viene del hombre, sino de la gracia preveniente de Dios, como ha declarado expresamente la Iglesia contra los semipelagianos (D 178). Quien esté desprovisto de ella, es inútil que trate de adquirirla con el estudio y el razonamiento—aunque pueden serle útiles como preparación *remota* para la misma—o con cualquier otro procedimiento puramente natural. No le queda otro camino que el de la oración y la humildad. A veces no la obtendrá en seguida a pesar de todo; pero, si persevera incansablemente en la *oración humilde y confiada*, acabará por obtenerla de la misericordia infinita de Dios. Nos consta con certeza por aquellas palabras de Cristo en el Evangelio: «Todo lo que el Padre me da viene a mí, *y el que viene a mí yo no lo echaré fuera*» (Io 6,37).

Por aquí podemos ver con cuánto cuidado y solicitud hemos de guardar el tesoro de la fe para no exponernos a perderlo. No hay riqueza ni fortuna comparable a ella y no hay caja de caudales que deba guardarse y protegerse tanto como la que encierra el tesoro de nuestra fe. Una vez en posesión de ella, Dios no se volverá jamás atrás: «Los dones y la vocación de Dios son irrevocables»,

[2] P. LACORDAIRE, *Conferencias de Nuestra Señora de París* conf.17.

nos dice el apóstol San Pablo (Rom 11,29), y el concilio de Trento nos asegura *terminantemente* que «Dios no abandona a nadie si no le abandonamos antes a El». Pero al que por propia culpa pierda el tesoro de la fe le será muy difícil recuperarla. Sin la gracia preveniente de Dios—de la que se ha hecho indigno por su temeraria imprudencia—no podrá recuperarla jamás.

La fe simplemente aprehendida (fe del carbonero) es un tesoro de valor inapreciable. Constituye el primer grado del conocimiento sobrenatural, cuyo desenvolvimiento y desarrollo da origen a los grados siguientes.

b) **La fe razonada** (conocimiento teológico)

468. El segundo grado del conocimiento *sobrenatural* es el de la fe *razonada*, que es el propio de la ciencia teológica. En cierto sentido, como vamos a ver, ensancha el campo de los conocimientos sobrenaturales sin salir en absoluto de la esfera de la fe.

La teología, en efecto, no es otra cosa que el resultado del discurso de la razón examinando y desentrañando las virtualidades contenidas en los datos de la fe. El teólogo puede compararse, no al astrónomo que investiga con el telescopio otros mundos extraterrenos, sino al analista que trata de descubrir con el microscopio de la razón natural las virtualidades encerradas en las verdades de la fe sin salir del campo de la misma. Se trata, no de un tránsito de lo revelado a lo no revelado, sino de lo revelado explícita y formalmente a lo revelado implícita y virtualmente. En este sentido la teología, o sea, la fe *razonada, desarrollada, explicada—explicatio fidei*, pudo definirla el P. Marín Sola—, aumenta considerablemente nuestros conocimientos sobrenaturales *sin salir del campo revelado*, o sea, sin salir del campo estricto de la fe. Toda verdadera *conclusión teológica* ha de ser una mera explicación, *explicitación* de una verdad contenida implícita o virtualmente en una verdad de fe. Todo lo que el teólogo afirma fuera de este *revelado virtual* podrá dar origen a una *opinión* teológica más o menos probable, pero no será una auténtica y verdadera *conclusión teológica*. Las conclusiones teológicas verdaderamente tales han de estar *virtualmente reveladas*, y han de ser, por lo mismo, perfectamente *definibles* por la Iglesia, si así lo estima ella conveniente [3].

La teología añade a la fe simplemente aprehendida (fe del carbonero) un conocimiento más a fondo y penetrante de los datos revelados y un considerable aumento de conocimientos sobrenaturales que sólo virtual o implícitamente estaban contenidos en los datos primitivos de la fe. Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo estas ideas [4]:

«No sólo el teólogo, sino también el simple fiel, conoce a Dios por revelación divina como El se conoce a sí mismo. ¿En qué está la diferencia

[3] Cf. P. Marín Sola, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico* (ed. BAC, Madrid 1952), donde se exponen magistralmente estas ideas.

[4] P. Francisco Pérez Muñiz, O. P., en *Suma Teológica bilingüe* (BAC, vol.1 2.ª ed. Madrid 1957) p.26-27.

entre uno y otro conocimiento? La fe divina es un *simple asentimiento* a una verdad *porque Dios la ha revelado. No es razonamiento, no es discurso;* es un simple asentimiento en virtud de la autoridad de Dios, que así lo afirma.

En cambio, la teología supone esfuerzo humano y estudio e incluye *razonamiento y discurso*. Luego el asentimiento teológico no se produce solamente en virtud de la autoridad de Dios revelador (sería un asentimiento de pura fe) o en virtud del solo humano discurso (sería un asentimiento puramente natural, como el que puede formular un filósofo en teodicea), sino en virtud, a un mismo tiempo, de la revelación y del discurso natural. Teología sagrada es el conocimiento de una verdad *inferida por discurso natural* (elemento humano) de una verdad *tenida por revelación divina* (elemento divino).

Es decir, que en el campo de la divina revelación es preciso distinguir dos grandes grupos de verdades: verdades en sí mismas, *formal y explícitamente reveladas*, y verdades reveladas en otras, o sea, reveladas *virtual o implícitamente*. La fe divina versa sobre verdades divinamente reveladas, pero reveladas en sí mismas de modo formal y explícito. El único motivo de asentir a ellas es porque Dios así lo ha revelado: fe divina. La sagrada teología versa también sobre verdades divinamente reveladas, pero no en sí mismas, sino en otras; por eso se dice que están *virtual o implícitamente reveladas* en otras verdades que lo están de modo formal y explícito. Para asentir a estas verdades no basta la divina revelación: hace falta, además, el discurso natural, que haga ver contenida una verdad en otra, formal y explícitamente revelada.

Por eso la fe es un conocimiento *divino* de las cosas divinas, participado en el hombre. La teología, empero, es un conocimiento *divino-humano* de las cosas divinas».

Como se ve, la teología amplía considerablemente nuestros conocimientos divinos sin salirnos del campo propiamente revelado por Dios. Pero cabe preguntar, en plan de dificultad, si el hecho de *razonar* la fe no le hará perder una buena parte de su brillo y de su mérito ante Dios. Parece, en efecto, que una fe apoyada *únicamente* en la autoridad de Dios que revela, sin ningún razonamiento humano que venga a reforzarla, es una fe más pura y más gloriosa para Dios: nos fiamos totalmente de su divina palabra, sin exigir nada más.

Esta dificultad se resuelve fácilmente a base de unas sencillas distinciones, relativas unas a los *preámbulos* de la fe, y otras a la fe ya poseída por el creyente.

a) Sobre los preámbulos de la fe. Cuando se predica la fe cristiana a uno que no la posee todavía, es muy natural y lógico que, antes de creer, exija pruebas de que se trata de verdades reveladas efectivamente por Dios. Tal es el papel de la *Apologética*, que tiene por objeto exponer los *motivos de credibilidad*, o sea, las razones que tenemos para creer que Dios ha revelado aquellas verdades, y que, por lo mismo, es obligatorio creerlas. La Apologética no nos da ni puede darnos una demostración *intrínseca* de las verdades de la fe—sería absurdo y contradictorio; dejarían de ser de fe, ya que lo que se demuestra no se cree: se *ve*—, pero sí los *motivos que tenemos* para asegurar que esas verdades han sido real-

mente reveladas por Dios. Las líneas generales de la demostración apologética son éstas:

a) Dios existe (pruebas de razón).
b) Dios ha hablado (divinidad de la Sagrada Escritura).
c) Dios ha venido al mundo (divinidad de Jesucristo).
d) Jesucristo predicó esta doctrina (autenticidad del Evangelio).
e) Jesucristo fundó una Iglesia infalible (pruebas).
f) La Iglesia católica es la verdadera Iglesia fundada por Jesucristo (pruebas).
g) Luego es obligatorio creer todo lo que nos enseñó Jesucristo y nos propone infaliblemente la Iglesia católica.

Todo esto lo demuestra la Apologética con pruebas absolutamente irrefragables (cf. D 1789-1794). Quien las rechace caprichosamente se hace reo ante Dios del gravísimo pecado de *incredulidad* plenamente culpable y se pone en trance de eterna condenación si la muerte le sorprende en tan lamentable estado (cf. Mc 16,16).

b) SOBRE LA FE YA POSEÍDA. Si el que ha aceptado y abrazado ya la fe exigiera nuevas pruebas y argumentos de *razón* para reforzarla, mostraría con ello que su fe es muy imperfecta y vacilante todavía. No cabe duda que es más pura, perfecta y meritoria una fe simple y sencilla que se apoye *únicamente* en la autoridad de Dios revelador, sin exigir absolutamente nada más [5]. Pero si no se trata de buscar más pruebas, sino únicamente de ensanchar el campo de nuestros conocimientos sobrenaturales a base de desentrañar las virtualidades contenidas en los datos de la fe—y esto es teología—, nada pierde la misma fe de su brillo y perfección, sino al contrario, lo conserva íntegramente y hasta lo aumenta al resplandecer las verdades de la fe con nuevos brillos procedentes de sus propias virtualidades que desconocíamos antes de descubrirlas con el razonamiento teológico. La teología, por consiguiente, en nada disminuye el mérito y la pureza de la fe, antes al contrario, los aumenta y robustece [6].

Sin embargo, cabe todavía en este mundo una fe más ilustrada y profunda todavía que la que nos proporciona la teología. Es la fe ilustrada por los dones del Espíritu Santo, como vamos a ver a continuación.

c) **La fe ilustrada por los dones del Espíritu Santo** (conocimiento místico)

469. Como dijimos más arriba (cf. n.409), los dones del Espíritu Santo son *hábitos sobrenaturales infundidos en las potencias del*

[5] En realidad, ésta es siempre la condición y el carácter de la fe como virtud cristiana o teologal. El creyente cree las verdades reveladas por Dios *única y exclusivamente porque las ha revelado Dios*, no por los *motivos apologéticos de credibilidad*. Estos motivos sirven únicamente para demostrar que Dios ha revelado efectivamente aquellas verdades; pero el *asentimiento* a esas verdades—que es lo que constituye esencialmente el acto de fe—se hace únicamente *porque Dios las ha revelado* (motivo formal de la fe), no por los motivos de credibilidad, que constituyen únicamente el *preámbulo racional* de la fe. Por eso la fe no es una virtud humana, sino *divina* en toda la extensión de la palabra.

[6] Cf. II-II 2,10.

alma para recibir y secundar con facilidad las mociones del propio Espíritu Santo.

Tienen por misión—como ya dijimos—perfeccionar las virtudes infusas, dándoles la *modalidad divina* que reclaman por su propia naturaleza sobrenatural, y de la que se ven privadas mientras permanecen sometidas al régimen de la simple razón natural iluminada por la fe, que les imprime forzosamente su propia modalidad *humana*. Al recaer sobre la fe, imprimiéndole su modalidad *divina*, los dones proporcionan al alma creyente un conocimiento sobrenatural por cierta *experiencia* y *connaturalidad* con lo divino—experiencia o conocimiento *místico*—, con el que la misma fe queda enormemente fortalecida y confirmada.

Escuchemos a Jacques Maritain explicando con claridad y precisión esta doble función de los dones intelectivos del Espíritu Santo, iluminando y esclareciendo la fe por el modo sobrehumano y la connaturalidad con lo divino [7].

«La gracia santificante y la inhabitación de Dios en el alma en estado de gracia: he ahí los fundamentos ontológicos, los primeros principios de la experiencia mística.

¿Cuáles son sus principios próximos, o sea, cómo se realiza ella misma?

Para establecer este análisis teológico debemos ante todo tener presentes dos características de esta experiencia: se trata de un conocimiento al modo divino o *sobrehumano* y de un conocimiento *por connaturalidad.*

a) ES UN CONOCIMIENTO AL MODO DIVINO O SOBREHUMANO. El modo humano y natural de conocer (natural *mutatis mutandis* al mismo ángel) consiste en conocer por ideas o conceptos, y, por tanto, en lo que atañe o se refiere a las cosas divinas, por analogía con las realidades creadas, sobre las cuales se funda la significación de nuestros conceptos. Esta es la razón por la cual la fe, aunque alcanza al mismo Dios según su propia interioridad y su vida propia *(secundum suam propriam quidditatem)*, no le alcanza sino *a distancia* y continúa siendo un conocimiento *mediato*, enigmático, como dice San Pablo (1 Cor 13,12), en el sentido de que usa para ello de medios formalmente proporcionados a nuestro modo natural de conocer, o sea, de conceptos y fórmulas conceptuales, nociones analógicas o más bien sobreanalógicas.

Para conocer a Dios *sin distancia*, en cuanto es posible aquí abajo, rebasando el modo humano y natural de los conceptos (y, por lo mismo—como insiste tanto San Juan de la Cruz—, renunciando a toda concepción distinta y a todo conocimiento claro [8]), es necesario absolutamente, no sólo una moción de lo alto, sino también una regulación objetiva superior; o, en otros términos, una inspiración especial del Espíritu Santo. La experiencia mística es un conocimiento sobrenatural *inspirado.*

Por otra parte, si es verdad que la experiencia mística entra en la línea normal del desenvolvimiento de la vida de la gracia, es preciso que haya en el alma en estado de gracia ciertas velas dispuestas a recibir este soplo del cielo, o, para decirlo en lenguaje escolástico, ciertos *hábitos* o disposiciones permanentes que aseguren la posibilidad, jurídicamente normal, de

[7] JACQUES MARITAIN, *Les dégrés du savoir* (París 1932) p.513ss.

[8] Porque es evidente que conocer a Dios a la vez *sin distancia* y *claramente* no puede tener lugar más que en la visión beatífica. Mientras tanto, la noche debe avanzar en la medida en que disminuya la distancia. «Cuanto menos distintamente le entienden, más se llegan a él» (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* v.1 2.ª redacción P. Silverio III 203). Nota de Maritain.

llegar a este conocimiento inspirado. Tales son los dones del Espíritu Santo, cuyo oficio propio es hacer al alma perfectamente hábil para la inspiración divina.

(Y también, de una manera mucho más general, Santo Tomás enseña que estos dones son necesarios para la simple vida cristiana [9], porque la razón natural no acertaría a desempeñar el papel de primer principio suficiente para usar como es debido de las virtudes teologales, que son potencias suprarracionales y divinas por su mismo objeto. Somos como niños pequeños a quienes se hubiera dado unos instrumentos sobrenaturales, un pincel para escribir en el cielo. Es preciso que el mismo Dios ponga su mano sobre la nuestra y la conduzca al trazar los rasgos.)

La experiencia mística es, pues, un conocimiento al modo divino o sobrehumano que supone una inspiración especial de Dios y proporcionan los dones del Espíritu Santo, al menos los de tipo especialmente intelectivo, o sea, los dones infusos de entendimiento y sabiduría.

b) El conocimiento por connaturalidad. Esa experiencia tiene una segunda característica: es un conocimiento por connaturalidad.

Hay dos modos—dice Santo Tomás [10]—de juzgar de las cosas relativas, por ejemplo, a la castidad. Uno, poseyendo la ciencia de la teología moral, que nos proporciona el conocimiento intelectual de las cosas relativas a esa virtud y nos capacita para dar una respuesta adecuada al que nos interrogue sobre ella. Otro modo consiste en poseer en nuestras facultades apetitivas la misma virtud de la castidad, tenerla encarnada en nosotros, metida en lo más hondo de nuestras entrañas, lo que nos permite responder adecuadamente, ya no por simple conocimiento científico, sino *por instinto*, consultando nuestra propia inclinación, nuestra *connaturalidad* con dicha virtud.

Con relación a Dios, no hay otro procedimiento de superar el conocimiento por conceptos que usando para conocerle de nuestra misma connaturalidad, de nuestro connacimiento—como diría Claudel—o connatividad con él [11].

¿Qué es lo que nos connaturaliza radicalmente con Dios? La gracia santificante, que nos hace participantes de la divina naturaleza: *consortes divinae naturae.* ¿Qué es lo que hace pasar al acto, florecer en actualidad operativa esta connaturalidad radical? La caridad. Nos connaturalizamos con Dios por la caridad. La caridad no es un amor cualquiera. Supone la gracia santificante, de la que es una propiedad, y alcanza o toca al mismo Dios como realmente presente en nosotros a título de don, de amigo, de convidado eterno. Más aún: alcanza inmediatamente a Dios precisamente *en cuanto Dios*, en su misma deidad, en su vida absolutamente propia e íntima, con la cual nos beatificará en el cielo. La caridad ama a Dios en sí mismo y por sí mismo.

Para profundizar lo que sobre esto nos dicen teólogos como Juan de Santo Tomás o José del Espíritu Santo, serían menester largas explicaciones. Contentémonos con un resumen muy somero.

Estando las cosas divinas íntimamente unidas a nosotros, invisceradas y hechas nuestras por el amor de caridad, es propio del don de sabiduría usar de este mismo amor, de la caridad infusa, para hacerla pasar, bajo la inspiración especial del Espíritu Santo, a la condición de *medio objetivo* de conocimiento—*obiectum quo* en la terminología escolástica—, de tal suerte que no es solamente el amor de Dios lo que experimentamos, sino *al mismo Dios* por nuestro amor. Oigamos a Juan de Santo Tomás [12]:

[9] Cf. I-II 68,2.
[10] Cf. II-II 45,2; cf. I 6 ad 3.
[11] En francés puede hacerse este juego de palabras *(connaissance, co-naissance)*, intraducible al castellano. *(N. del A.)*

«En virtud del mismo don que Dios nos hace de sí mismo y de la unión que el amor experimenta, la sabiduría mística toca o alcanza las cosas divinas, unidas más estrechamente a nosotros por el amor y más inmediatamente tocadas y gustadas; y nos hace percibir que esto que así sentimos por el amor es más alto y más excelente de lo que podría darnos a conocer cualquier consideración de las virtudes cognoscitivas». Y todavía: «La fe, en su obscuridad, alcanza a Dios, pero como permaneciendo a cierta *distancia*, puesto que la fe recae siempre sobre cosas no vistas. La caridad, en cambio, se pone en contacto con Dios de una manera inmediata, uniéndose íntimamente con aquel que permanece obscuro para la fe. Y así, aunque la fe regula el amor y la unión con Dios, en cuanto que ella propone el objeto a la voluntad, no obstante, en virtud de esta unión por la cual el amor se adhiere inmediatamente a Dios, *la inteligencia es elevada por una cierta experiencia afectiva a juzgar de las cosas divinas de una manera más alta*, sobrepasando la obscuridad de la fe y descubriendo que en los misterios revelados hay *mucho de oculto*, además de lo que la fe nos manifiesta. De este modo el afecto puede avanzar más en el amor, y la inteligencia, apoyándose en este amor o afecto experimental, juzga de las realidades divinas con más penetración que por el puro testimonio de la fe; y todo esto en virtud de un instinto especial del Espíritu Santo, que le cerciora y mueve de un modo superior».

Texto precioso que nos muestra cómo la sabiduría mística juzga de las cosas de Dios por una *experiencia afectiva* que recae sobre aquello mismo que permanece oculto en la fe. Esta sabiduría secreta experimenta la realidad divina en la medida misma en que se nos oculta por su trascendencia absoluta con relación a toda idea creada. Vos sois verdaderamente un Dios oculto, un Dios salvador; tanto más salvador y vivificante cuanto más oculto. El alma quiere estas tinieblas de la fe, porque sabe que son fecundas, porque sabe y siente que solamente en ellas puede gustar íntimamente y juzgar por experiencia las profundidades de su Dios. Aquí tenemos una de las raíces teológicas de la doctrina de San Juan de la Cruz [13]:

«Búscale en fe y en amor..., que esos dos son los mozos del ciego que te guiarán por donde no sabes, allá a lo escondido de Dios.

Pero todavía dices: Puesto que está en mí el que ama mi alma, ¿cómo no le hallo ni le siento? La causa es porque está escondido, y tú no te escondes también para hallarle y sentirle. Porque el que ha de hallar una cosa escondida, tan a lo escondido y hasta lo escondido donde ella está ha de entrar, y, cuando la halla, él también está escondido como ella... Y así, quedando escondida con él, entonces le sentirás en escondido, y le amarás y gozarás en escondido y te deleitarás en escondido con él, es a saber, sobre todo lo que alcanza la lengua y sentido».

Así, pues, en definitiva, la inspiración del Espíritu Santo usa de la connaturalidad de la caridad para hacernos juzgar de las cosas divinas bajo una regulación superior, bajo una nueva razón formal; de suerte que entonces alcanzamos, en la obscuridad de la fe, no sólo un objeto absolutamente sobrenatural, la *ipseidad divina* en cuanto tal—como la alcanza por sí sola la fe teologal—, sino también según un modo de conocimiento *sobrehumano* y sobrenatural en sí mismo».

[12] Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus* I-II q.68-70 disp.18 a.4 n.9,14 y 15.
[13] San Juan de la Cruz, *Cántico* c.1 n.11 y 9 (ed. BAC, Madrid 1950) p.984 y 983.

d) Visión beatífica

El conocimiento *sapiencial* de lo divino que proporcionan al alma los dones intelectivos del Espíritu Santo actuando intensamente en ella, es el conocimiento más alto que puede alcanzarse de Dios en esta vida. Esta es la verdadera *sabiduría* cristiana, increíblemente superior a la más alta sabiduría humana que hayan podido alcanzar los mayores sabios del mundo; por encima de ella sólo caben, en el entendimiento creado, los resplandores infinitos de la visión beatífica. En ella el entendimiento de la criatura se pone *en contacto directo e inmediato con la misma esencia divina*, sin intervención de ninguna *especie inteligible*, como sucede en todo conocimiento inferior al de la visión beatífica. Dios no es contemplado en un espejo, sino *cara a cara, tal como es* (1 Io 3,2), y esta visión proporciona al bienaventurado un conocimiento altísimo de Dios, una felicidad inefable y un deleite imposible de describir.

ARTICULO II

Modo de crecer en sabiduría cristiana

Todo movimiento supone necesariamente dos cosas: *alejamiento* del punto de partida y *acercamiento* al término o punto de llegada. Para crecer, por consiguiente, en sabiduría *cristiana* hay que alejarse progresivamente de los criterios del mundo (punto de partida) y acercarse cada vez más a los criterios o punto de vista de Dios. Vamos a examinar brevemente cada uno de esos dos aspectos.

1. Despreciar los criterios del mundo

470. Con relación al orden sobrenatural, el mundo tiene el triste privilegio de ver todas las cosas precisamente al revés de lo que son. Llama bienes a lo que en realidad son verdaderos males; y llama males a lo que en realidad son bienes o pueden convertirse fácilmente en verdaderos bienes. El mundo cifra su dicha suprema en los placeres, riquezas, honores, comodidades, espectáculos, diversiones, en gozar de buena salud, en no estar nunca enfermo, en vivir muchos años, etc., etc.

El mundo no comprenderá jamás el sermón de la Montaña. Eso de que son bienaventurados los pobres, los mansos, los que lloran, los que padecen hambre y sed, los misericordiosos, los limpios de corazón, los pacíficos y los que padecen persecución..., rompe en absoluto el molde de sus categorías intelectuales. La cruz de Cristo no le cabe al mundo en la cabeza y la califica de necedad y locura (1 Cor 1,18 y 23).

Pero Dios piensa de otra manera. La sabiduría de Dios está condensada, con relación a nosotros, en esas divinas paradojas del sermón de la Montaña. El apóstol San Pablo, fiel intérprete del pensamiento divino a través de la inspiración profética, escribió estas terminantes palabras:

«La doctrina de la cruz de Cristo es necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan. Según que está escrito: «Perderé la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes». ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el disputador sobre las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo? Pues por no haber conocido el mundo a Dios, en la sabiduría de Dios, por la humana sabiduría, plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos. *Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios, más poderosa que los hombres* (1 Cor 1, 18-25)».

El que quiera, pues, hacerse sabio según Dios es preciso que se haga necio según el mundo. Lo dice expresamente el mismo apóstol San Pablo:

«Nadie se engañe; si alguno entre nosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio. Porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Cor 3,18-19).

Como primer paso para adquirir la sabiduría de Dios, hay que ponerse en guardia contra los principios y máximas del mundo. Algunos de ellos parecen tan razonables y están tan arraigados incluso en muchas personas que se tienen por auténtica y verdaderamente cristianas, que es preciso andar muy alerta para no dejarse sorprender: «Lo principal es la salud; que Dios nos conceda largos años de vida; que nuestros hijos obtengan un brillante porvenir; que los negocios anden bien; que seáis muy felices; que...» Estas y semejantes expresiones se oyen continuamente en el mundo, incluso de labios de personas muy cristianas, sin que a nadie se le ocurra poner en duda su perfecta legitimidad.

Y, sin embargo, muchas de esas expresiones—con no ser, ni con mucho, las más desorientadas de las que el mundo propugna—no resisten un examen a fondo del espíritu auténticamente evangélico. Es preciso que caigamos definitivamente en la cuenta de que «lo principal» no es la salud del cuerpo, sino la *del alma;* no la vida larga, sino la vida *santa;* no el porvenir humano de los hijos, sino su porvenir *eterno;* no que los negocios temporales anden bien, sino el gran negocio de nuestra *santificación;* no que seamos felices en la tierra durante los setenta u ochenta años de esta pobre vida, sino por toda la eternidad *en el cielo*. Y como para lograr todos estos grandes y verdaderos bienes son mucho más útiles la pobreza, la enfermedad, el dolor, la humillación, etc., etc., mantendremos con firmeza y energía, contra el parecer del mundo entero, que son *mejores* todas esas cosas, que el mundo tanto aborrece, que las riquezas, placeres, comodidades, grandezas, etc., etc., que el mundo tanto ama.

Renuncia total y definitiva a los falsos criterios del mundo: he ahí el primer paso que es preciso dar con toda decisión si queremos adquirir la verdadera sabiduría cristiana.

2. Fomentar el espíritu de fe

471. La fe, decíamos, nos da el punto de vista de Dios. Es como una radio sobrenatural que trae a nuestros oídos las melodías del cielo.

Pero no basta tener fe. Hay mucha gente que la tiene, y, sin embargo, su inteligencia está completamente dominada por los criterios del mundo. No basta *asentir* a las verdades reveladas por Dios: es preciso *vivir* de acuerdo con ellas. En la Sagrada Escritura se nos dice repetidas veces que «el justo *vive* de fe» (Rom 1,17; Gal 3,11). No dice simplemente que *tiene* fe, sino que *vive* de fe.

Para vivir de fe es preciso fomentar por todos los medios a nuestro alcance el *espíritu de fe.* Ese espíritu que nos hace ver y juzgar todas las cosas, no como las ve y juzga el mundo, sino como las ve y juzga el mismo Dios.

«El espíritu de fe consiste en una tendencia del alma a guiarse constantemente por las enseñanzas de la fe. El espíritu de fe añade a la simple práctica de esta virtud cierto predominio general sobre la inteligencia y la vida toda: es un creer de verdad y por encima de todo. La luz de la fe llega a regir efectivamente en todas las circunstancias de la vida; se aceptan todas sus consecuencias, aun aquellas que van más en contra de nuestro sentir puramente humano. El espíritu de fe es la estrella rutilante que alumbra al peregrino para seguir la senda de su destino. No es sólo la fe habitual, la virtud infusa que puede estar latente, inactiva e insensible en el alma; no es un acto, ni una repetición de actos, sino una *tendencia*, un predominio, efecto de una práctica constante y de una decisión firme» [1].

Este *espíritu de fe*, a medida que se va perfeccionando, da origen al llamado *sentido cristiano*, que nos hace juzgar de todas las cosas según las normas de la fe, no ya por un razonamiento intelectual, sino por una especie de *instinto* que procede, sin duda alguna, de la inspiración del Espíritu Santo.

Escuchemos a un piadoso autor describiendo admirablemente los rasgos inconfundibles del *sentido cristiano* [2]:

«El sentido cristiano no es una fe cualquiera, sino una fe viva, una fe actual, por decirlo así, y despierta sin cesar en todos los casos de la vida, y atenta y atinada en todas las acciones humanas.

Y por eso se llama sentido cristiano y no fe cristiana. Porque así como el sentido es rápido en su percepción, distingue con más facilidad y precisión sus objetos, y sin necesidad de argumentaciones ni esfuerzos propios del entendimiento y sin evoluciones de discurso, discierne intuitivamente sus cosas, y sin la obscuridad e indecisión propias del raciocinio percibe con claridad palpable los objetos, así el sentido de la fe es rápido en sus juicios, fácil en sus percepciones, claro en sus afirmaciones, recto en sus resoluciones.

Es una especie de instinto cristiano, en virtud del cual, así como con el instinto, sin pensar, siempre, fácil y espontáneamente obramos con seguridad y resolución en las acciones naturales, así también procedemos en las espirituales. Los que tienen este sentido cristiano en su vida, sean rudos o sean sabios, así obren repentinamente o de pensado, en propio provecho o contra su interés y gusto, siempre lo miran y resuelven todo conforme a las normas de la fe y doctrina. Y esto de repente, con seguridad, con certeza, *sin vacilación; no como quien reflexiona, sino como quien ve; no como quien* escucha, sino como quien oye; no como quien recibe una noticia de fuera, sino como a quien le nace de dentro.

¿No habéis visto esos hombres que en todas sus cosas piensan con idea cristiana y proceden con espíritu de fe, y de tal modo que parece que ésta es su natural manera de pensar y de sentir, y aun sin haber estudiado muchas veces, y aun en casos acaso difíciles al mismo teólogo fallan y resuelven con admirable presteza y aplomo, sin vacilar ni equivocarse, dónde está Cristo y dónde falta el espíritu de Cristo?

Nunca los cogéis de sorpresa, nunca los desviáis del camino cristiano, nunca los reconciliáis ni entrampáis en la herejía ni en el sofisma, sino que por una especie de intuición atinan casi siempre en la generalidad de los casos de la vida con lo bueno, y lo que nosotros deducimos con largos y tal vez enmarañados argumentos y discursos y conjeturas, ellos parece que lo tenían ya aprendido con la leche y con un género de ciencia mucho más perfecto y seguro que el que nosotros conocemos, exento de nebulosidades y vacilaciones. Diríais que huelen el bien y el mal, lo cristiano y lo heterodoxo.

Y es que tienen el sentido, el instinto de la fe, es decir, una fe tan arraigada y profunda, tan práctica y tan segura que cualquiera diría que ha nacido con ellos, como la vista y el olfato, por ejemplo, con nosotros, en virtud del cual conocen y distinguen las cosas de la moral cristiana y lo que en la vida es bueno y malo, lo mismo que nosotros distinguimos los olores buenos y malos, y por ellos lo que está sano y lo que está podrido, y lo que es armonioso o disonante, sin necesidad de haber estudiado las leyes de la música ni haber analizado las sustancias en el microscopio.

Entendemos, pues, por sentido cristiano esa facilidad que tienen los buenos cristianos de ver, juzgar, resolver y obrar en todas las cosas según *las normas de la fe cristiana. Un criterio seguro, fácil y espontáneo en* apreciar y seguir en todas las cosas de la vida lo bueno y evitar lo malo. Una *prontitud segura en juzgar cristianamente de todas las cosas*, de las personas, de los escritos, de las costumbres, de las opiniones, de todo.

Algunas personas parece que viven del Evangelio y que tienen embutido en su espíritu el espíritu de Cristo, de tal modo que su obrar parece una imitación de Cristo, y su aspiración única, la de imitar y agradar a Cristo en todas sus cosas, y, como sin darse cuenta, en todos y cada uno de los casos de la vida piensan y se aplican a adivinar lo que en semejante caso diría, pensaría o haría Cristo, y, como movidos de una fuerza interior, procuran ellos también pensar y desear y obrar entonces lo que Cristo. Y parece que tienen por ideal de las transformaciones de su vida aquellas hermosas palabras de San Pablo: *Mihi vivere Christus est:* «Mi vivir es Cristo»; y aquellas otras: *Vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus:* «Vivo yo, es cierto, pero más bien yo no soy quien vive, sino Cristo en mí». Porque piensan, y sienten, y emulan en todas sus obras proceder como Cristo. Esos tienen sentido cristiano».

[1] KOCH-SANCHO, *Docete* vol.8 (Barcelona 1960) n.862 p.338.
[2] P. VILARIÑO, *Caminos de vida* n.14: «Tened sentido cristiano» (Bilbao 1944) p.38-41.

Este admirable *sentido cristiano* alcanza su máximo exponente en la vida de los grandes místicos, al actuar intensamente en sus almas los dones de entendimiento, ciencia y sabiduría.

Como decíamos en su lugar correspondiente (cf. n.412), el don de *entendimiento* les da una penetración profundísima en los *misterios de la fe*, haciéndoles vivir en una atmósfera estrictamente sobrenatural, mil veces por encima de las naderías y vanidades de la tierra. El de *ciencia* les hace juzgar rectamente de las *cosas creadas*, viendo en ellas la huella y rastro de Dios y haciéndolas servir únicamente como *medios* para unirse más íntimamente con El, jamás como fines en sí mismas. Y el de *sabiduría*, en fin, les da ese sentido de eternidad y de perfecta *connaturalidad con lo divino* que les hace juzgar todas las cosas por razones divinas y eternas y les da la más alta *sabiduría* a que puede remontarse en este mundo la inteligencia humana. Por encima de ella sólo existe la visión beatífica, que constituye, en la patria bienaventurada, la máxima participación de la sabiduría misma de Dios de que es capaz la criatura humana o angélica.

CAPITULO II

El crecimiento en edad

472. Al hablar del crecimiento del cristiano en edad es evidente que no nos referimos a los años de su vida física a partir de su nacimiento corporal. Se trata de la vida del espíritu. La vida sobrenatural de la gracia tiene también sus edades o etapas, que recuerdan las de la vida natural del hombre. Las principales son tres: la *infancia*, la *juventud* y la *virilidad* o plena madurez. Corresponden exactamente a los tres grados de la caridad: *incipiente*, *proficiente* y *perfecta*, que, a su vez, son correlativos de las tres vías en que dividieron los antiguos la vida espiritual: *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*.

Estas tres etapas de la vida espiritual constituyen *un solo camino de perfección* que, con variantes accidentales según el estado de vida y circunstancias especiales de cada alma, han de recorrer todos los que aspiren a santificarse. El paso de una a otra de esas etapas se verifica mediante una crisis especial, que produce lo que se ha convenido en llamar una nueva *conversión* del alma a una vida mucho más perfecta que la anterior. De ahí que algunos maestros de la vida espiritual hayan designado sus tres etapas con el nombre de *las tres conversiones de la vida espiritual*.

Vamos a exponer a continuación las características fundamentales de cada una de esas tres etapas de la vida espiritual [1].

[1] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* n.155, cuyas ideas ampliamos aquí considerablemente con las del P. GARRIGOU-LAGRANGE en su opúsculo *Le tre età della vita spirituale* 2.ª ed. (Firenze 1944) p.118ss.

1. Vía purgativa: caridad incipiente

473. Cuando el alma mundana y distraída comienza a desear con toda sinceridad vivir cristianamente, entra en la *vía purgativa* o primer grado de caridad. Sus disposiciones fundamentales las describe Santo Tomás con las siguientes palabras:

«En el primer grado, la preocupación fundamental del hombre es la de apartarse del pecado y resistir a sus concupiscencias, que se mueven en contra de la caridad. Y esto pertenece a los *incipientes*, en los que la caridad ha de ser alimentada y fomentada para que no se corrompa» [2].

Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange explicando magistralmente las disposiciones de los principiantes en la vida espiritual [3].

«La primera conversión es el tránsito del estado de pecado al de gracia, ya sea mediante el bautismo, ya por la contrición y absolución cuando no se ha conservado la inocencia bautismal...

Con frecuencia esta primera conversión se efectúa *después de una crisis* más o menos dolorosa en la cual el alma se separa progresivamente del espíritu del mundo, como el hijo pródigo, para volverse a Dios. *El primer paso* lo da el Señor hacia nosotros, como enseña la Iglesia contra el semipelagianismo (D 176ss). Es El quien nos inspira el buen movimiento, la buena voluntad inicial, que es el principio de la salvación. Con su gracia actual y con la prueba, trabaja en cierto modo nuestra alma antes de depositar en ella la divina simiente. Cava por primera vez el suelo sobre el que, más tarde, volverá en el mismo sentido y mucho más profundamente para extirpar las malas raíces que han sobrevivido, de manera semejante a como el viñador arranca las malas hierbas que crecen junto a la viña, impidiéndola crecer y desarrollarse plenamente...

La mentalidad o estado de ánimo del principiante se puede describir destacando lo que hay en él de principal en el orden del bien: el conocimiento de Dios y de sí mismo y el amor de Dios. Indudablemente existen algunos principiantes especialmente favorecidos—como los grandes santos en sus comienzos—que tienen un grado de gracia más elevado que no pocos proficientes, como existen pequeños prodigios en el orden puramente natural; pero, en conclusión, son todavía niños. *Comienzan a conocerse a sí mismos*, a ver su miseria e indigencia, y deben examinar cuidadosamente su conciencia todos los días para corregirse de sus defectos. *Comienzan también a conocer a Dios en el espejo de las cosas sensibles*, de la naturaleza, o de las parábolas, tales como las del hijo pródigo, la oveja perdida, el Buen Pastor. Es el *movimiento ascensional* hacia Dios, que recuerda el de la alondra, que se levanta de la tierra hacia el cielo lanzando un grito.

En tal estado hay un amor de Dios proporcionado. Los principiantes verdaderamente generosos aman al Señor con un santo *temor del pecado*, que les hace huir de la culpa mortal y aun de la venial deliberada mediante la mortificación de los sentidos y de sus pasiones desordenadas, o sea, de la concupiscencia de la carne, de los ojos y del orgullo.

Después de algún tiempo de esta generosa lucha, es frecuente que reciban de Dios alguna recompensa en forma de *consolaciones sensibles* en la oración e incluso en el estudio de las cosas divinas. El Señor logra con esto la conquista de su sensibilidad, ya que viven principalmente de ella: la

[2] II-II 24,9.
[3] P. GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p.118-125.

aparta de las cosas peligrosas y la atrae hacia sí. En tales momentos de consolación sensible, el principiante ama ya a Dios *con todo su corazón*, pero todavía no con toda su alma y con todas sus fuerzas. Los autores espirituales hablan con frecuencia de esta «leche de las consolaciones» que se les da, según aquellas palabras de San Pablo: «Yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. Os di a beber leche, no os di comida, porque no estabais todavía preparados para tolerarla» (1 Cor 3,1-2).

¿Qué es lo que sucede, generalmente, entonces? Casi todos los principiantes, al recibir estas consolaciones sensibles, las toman demasiado gusto, como si fuesen, no un *medio*, sino *el fin*. Por eso acaban por constituir un obstáculo, ocasión de gula espiritual, de curiosidad en el estudio de las cosas divinas, de orgullo inconsciente, cuando, con el pretexto de apostolado, gustan de hablar como si fueran ya maestros. Entonces reaparecen—dice San Juan de la Cruz [4]—los siete vicios capitales, no ya en su primitiva forma grosera, pero sí, en el orden espiritual, como otros tantos obstáculos de la verdadera y sólida piedad.

Se impone, por tanto, una *segunda conversión*, que San Juan de la Cruz describe con el nombre de *purificación pasiva del sentido*, y que es común a la mayoría de los principiantes para introducirlos en la vida iluminativa de los proficientes o aprovechados, en los cuales Dios comienza a nutrir al alma con la contemplación infusa. Esta purificación se manifiesta con una *aridez sensible prolongada*, en la cual el principiante se encuentra privado de las consolaciones sensibles en las que tanto se complacía. Si a esta aridez y sequedad se junta un *vivo deseo de Dios*, de su reinado en nosotros y el temor de ofenderle, hay una segunda señal de que se trata de una purificación divina. Y si a este vivo deseo de Dios se une la dificultad en la oración de hacer muchas y razonadas consideraciones y la *inclinación a mirar sencillamente y con amor al Señor*, tendremos el tercer signo demostrativo de que se está efectuando la segunda conversión y que el alma está siendo elevada hacia una forma de vida superior, que es la correspondiente a la vida iluminativa.

Si el alma soporta bien esta purificación, su sensibilidad se somete cada vez más al espíritu; el alma se cura de la gula espiritual, de la soberbia, que la llevaba a posturas magistrales; aprende a conocer mejor su indigencia. No es raro que vengan a añadirse otras dificultades purificativas; por ejemplo, en el estudio, en la práctica de los deberes del propio estado, en las relaciones con las personas a las que estábamos demasiado aficionados, y que el Señor aparta tal vez brusca y dolorosamente de nosotros. Con mucha frecuencia surgen en este período fuertes tentaciones contra la castidad y la paciencia, permitidas por Dios a fin de que, por una vigorosa reacción, estas virtudes, que tienen su asiento en la sensibilidad, se fortifiquen y arraiguen de verdad en nosotros. Incluso la enfermedad puede venir a someternos a prueba.

En esta crisis el Señor trabaja al alma de nuevo. Cava mucho más profundamente el suelo, ya roturado por El en el momento de la justificación o de la primera conversión, y extirpa las raíces o residuos del pecado: *reliquias peccati*.

Esta crisis, ciertamente, no se verifica sin gran peligro, como en el orden natural la de los catorce o quince años. Algunos se muestran aquí infieles a su vocación. *Muchos no atraviesan esta crisis de forma que entren en la vida iluminativa de los proficientes* y permanecen en una cierta tibieza. Estos tales, hablando propiamente, no son verdaderos principiantes, sino más bien almas *retrasadas* y *tibias*. En ellos se verifican en cierto sentido las palabras

[4] *Noche oscura* l.1 c.1-7.

de la Escritura: «No han conocido el tiempo de su visitación» (Lc 19,44), la hora de la segunda conversión. Estas almas, especialmente si se encuentran en la vida religiosa o sacerdotal, no tienden suficientemente a la perfección; sin darse cuenta entretienen a muchas otras almas y representan un penoso y lamentable estorbo a las que quisieran seriamente caminar hacia adelante. Así, con mucha frecuencia, la oración común, en vez de ser contemplativa, se materializa, se hace mecánica; en vez de sostener al alma, el alma debe soportarla a ella; a veces, desgraciadamente, se convierte en anticontemplativa.

Por el contrario, en *los que la atraviesan provechosamente*, esta crisis representa, según San Juan de la Cruz, el comienzo de la contemplación infusa de los misterios de la fe, acompañada del vivo deseo de la perfección. Entonces, *bajo la iluminación especialmente del don de ciencia* [5], el principiante, que pasa a ser progrediente y entra en la vía iluminativa, conoce mucho mejor la propia miseria, la vanidad de las cosas del mundo, de la búsqueda de honores y dignidades; se libera de tales rémoras, lo cual es necesario para «dar el paso», como dice el P. Lallemant, para entrar en la vía iluminativa. Es una vida nueva la que comienza entonces: el niño se convierte en adolescente».

Estas son las líneas o características *generales* de esta primera edad o período de la vida espiritual. Caben, sin embargo, infinidad de matices particulares. Dentro de esta primera etapa pueden distinguirse los tres primeros *grados de la vida espiritual*, que corresponden a las *tres primeras moradas* del famoso «Castillo interior» de Santa Teresa. He aquí sus principales características:

Primeras moradas: las almas creyentes

PECADO MORTAL. Débilmente combatido, pero sincero arrepentimiento y verdaderas confesiones. Con frecuencia, ocasiones peligrosas voluntariamente buscadas.

PECADO VENIAL. Ningún esfuerzo para evitarlo. Se le concede muy poca importancia.

PRÁCTICAS DE PIEDAD. Las preceptuadas por la Iglesia. Algunas omisiones. A veces, algunas prácticas de supererogación.

ORACIÓN. Puramente *vocal*, pocas veces y con muchas distracciones. Peticiones humanas, de intereses temporales, rara vez de tipo espiritual.

Segundas moradas: las almas buenas

PECADO MORTAL. Sinceramente combatido. A veces, sin embargo, ocasiones peligrosas, seguidas de alguna caída. Sincero arrepentimiento y pronta confesión.

PECADO VENIAL. A veces, plenamente deliberado. Lucha débil, arrepentimiento superficial, recaídas constantes en la murmuración, etc.

[5] Cf. II-II q.4.

PRÁCTICAS DE PIEDAD. Frecuencia de sacramentos (primeros viernes, fiestas principales, etc.). A veces, misa diaria, pero con poca preparación. Rosario familiar, omitido con facilidad.

ORACIÓN. Por lo general, oraciones *vocales*. A veces, algún rato de meditación, pero con poca fidelidad y muchas distracciones voluntarias.

Terceras moradas: las almas piadosas

PECADO MORTAL. Rarísima vez. Vivo arrepentimiento, confesión inmediata, precauciones para evitar las recaídas.

PECADO VENIAL. Sinceramente combatido. Examen particular, pero con poca constancia y escaso fruto.

PRÁCTICAS DE PIEDAD. Misa y comunión diarias, pero con cierto espíritu de rutina. Confesión semanal, con escasa enmienda de los defectos. Rosario en familia. Visita al Santísimo. Vía crucis semanal, etc.

ORACIÓN. *Meditación* diaria, pero sin gran empeño en hacerla bien. Muchas distracciones. Omisión fácil, sobre todo cuando surgen sequedades u ocupaciones que se hubieran podido evitar sin faltar a los deberes del propio estado. Con frecuencia, *oración afectiva*, que tiende a simplificarse cada vez más. Comienza la *noche del sentido*, como tránsito a la vía iluminativa.

2. Vía iluminativa: caridad proficiente

474. Cuando el alma se ha decidido a emprender una vida sólidamente piadosa y adelantar en el camino de la virtud, ha entrado en la *vía iluminativa*. Su principal preocupación, según el Doctor Angélico, es crecer y adelantar en la vida cristiana, aumentando y corroborando la caridad [6].

Ofrecemos al lector, en primer lugar, la amplia descripción del P. Garrigou-Lagrange [7]:

«La edad de los proficientes o aprovechados debe describirse como la precedente, insistiendo especialmente sobre su conocimiento y amor de Dios. Con el conocimiento de sí mismos se desarrolla *un conocimiento cuasi experimental de Dios*, no sólo en el espejo de las cosas sensibles de la naturaleza y de las parábolas, sino en el espejo de *los misterios de la salvación*, con los que toman mayor familiaridad por el Rosario, escuela de contemplación, que los pone diariamente ante sus ojos. No ya sólo en el espejo del cielo estrellado, del mar o de las montañas contemplan la grandeza de Dios, ni en las parábolas del Buen Pastor o del hijo pródigo, sino en el espejo incomparablemente superior de los misterios de la encarnación y de la redención [8]. Según la terminología de Dionisio, mantenida por Santo Tomás [9], con *movimiento en espiral* el alma se levanta de los misterios de la encarnación y de la infancia de Cristo a los de su pasión, resurrección, ascensión y gloria; y en estos misterios contempla el resplandor de la soberana bondad de Dios, que de manera tan admirable se comunica a nosotros. En esta contemplación más o menos frecuente, los proficientes reciben, en proporción a su fidelidad y generosidad, una abundancia de luz, *con el don de entendimiento*, que les hace penetrar cada vez más en estos misterios y les hace percibir su belleza tan alta y tan sencilla, accesible a los humildes de corazón puro.

En la edad o etapa precedente, el Señor había conquistado su sensibilidad. En esta *subyuga profundamente su inteligencia*, elevándola por encima de las preocupaciones excesivas y de las complicaciones de una ciencia demasiado humana. La simplifica espiritualizándola.

Consiguientemente y normalmente, estos proficientes, así iluminados sobre los misterios de la vida de Cristo, *aman a Dios* no solamente con la huida del pecado mortal y del venial deliberado, sino *imitando las virtudes de Nuestro Señor:* su humildad, su dulzura, su paciencia; y observan no sólo los preceptos necesarios para todos, sino incluso los *consejos evangélicos* de pobreza, castidad y obediencia, o al menos el *espíritu* de esos consejos, y evitando las imperfecciones.

Como sucedía en la etapa anterior, esta generosidad es *recompensada*, no ya con consolaciones sensibles, sino con *una mayor abundancia de luz* en la contemplación y en el apostolado, con *vivos deseos* de la gloria de Dios y de la salvación de las almas, con una *mayor facilidad* para la oración. No es raro que se tenga la oración de quietud, en la cual la voluntad se siente cautiva un momento por la atracción de Dios. En este período se tiene también una gran facilidad de obrar en el servicio de Dios, de enseñar, dirigir, organizar obras, etc. Esto es un amar a Dios, no sólo con todo el corazón, sino también «con toda el alma», o sea, con todas las propias actividades; pero todavía no con «todas las fuerzas» ni «con toda la mente», porque no se ha fijado todavía de asiento en aquella región superior que se llama *el espíritu*.

¿Qué sucede entonces generalmente? Algo semejante a lo que les ocurría a los principiantes recompensados con consolaciones sensibles: sucede que se complacen, por un *orgullo inconsciente*, en esta gran facilidad de hacer oración, de obrar, de enseñar, de predicar. Tienden a olvidar que éstos son dones de Dios y se alegran con tales transportes, que no convienen en modo alguno a unos adoradores en espíritu y en verdad. Sin duda, trabajan por el Señor y por las almas, pero no se olvidan suficientemente de sí mismos, por inadvertida búsqueda de sí mismos y por la natural solicitud se exteriorizan demasiado, perdiendo de vista a Dios. Creen, quizá, reportar mucho fruto, pero no es así. Están demasiado seguros de sí mismos, se dan demasiada importancia, exageran, quizá, sus propios talentos; se olvidan de su propia miseria, fijándose demasiado en la de los demás. La pureza de intención, el verdadero recogimiento, la perfecta rectitud, faltan con frecuencia. Hay todavía falsedad en la vida; *lo profundo del alma*—dice Taulero—*no es aún suficientemente de Dios:* se le ofrece demasiado tarde una intención que no era sino a medias para El.

San Juan de la Cruz ha notado estos defectos de los proficientes tal como aparecen en los puros contemplativos, los cuales escuchan su propia fantasía, creyendo encontrarse en conversación con Dios y con los santos o que son seducidos por las ilusiones del maligno... Entonces se ve claro que no se mantiene suficientemente la presencia de Dios y que, aun buscándole a El, nos buscamos también demasiado a nosotros mismos.

[6] Cf. II-II 24,9.

[7] O.c., p.125-131.

[8] El proficiente contempla también en momentos dados la bondad divina en la naturaleza y en las parábolas evangélicas, pero no es ésta la cualidad propia de su estado: ahora se ha hecho familiar con los misterios de la salvación. Pero no alcanza aún, sino raras veces y transitoriamente, el movimiento circular o la contemplación de los perfectos, que se fija en la divina bondad en sí misma. *(Nota del P. Garrigou.)*

[9] Cf. II-II 180,6.

De aquí la necesidad de una *tercera purificación*, de la fuerte lejía de la purificación del espíritu, para limpiar el fondo mismo de las facultades superiores. Sin esta *tercera conversión* no se entra nunca en la vía de unión, que es la edad adulta de la vida espiritual.

Esta nueva crisis es descrita por San Juan de la Cruz [10] con toda su agudeza y profundidad, como suelen vivirla los grandes contemplativos, los cuales sufren, de ordinario, no sólo para su propia purificación, sino también por las almas por las que se han ofrecido. Esta prueba se encuentra de manera un poco diferente en los hombres apostólicos, generosísimos, que logran escalar una muy elevada perfección; pero en ellos aparece menos claramente, porque va mezclada con grandes padecimientos en el apostolado.

¿En qué consiste esta crisis? El alma parece ahora como *despojada*, no sólo de las consolaciones sensibles, sino incluso *de sus luces* sobre los misterios de la salvación, *de sus ardientes anhelos, de aquella facilidad de obrar*, de enseñar, de predicar, en la que se complacía por un secreto orgullo, prefiriéndose a los demás. Este es el tiempo de *una gran aridez*, no sólo sensible, sino también *espiritual* durante la oración. No es raro que se levanten también fuertes tentaciones, no ya precisamente contra la castidad o la paciencia, sino contra las virtudes de la parte superior del alma: contra la fe, la esperanza, la caridad hacia el prójimo, e incluso contra la caridad para con Dios, que aparece como cruel en probar al alma en semejante crisol. Muy comúnmente en tales períodos de la vida sobrevienen grandes dificultades en el apostolado: detracciones, obstáculos, fracasos. Sucede muy a menudo que el apóstol ha de sufrir calumnias e ingratitudes por parte de las almas a quienes durante mucho tiempo no ha hecho sino bien. Esto debe empujarle a amarlas más puramente por Dios y en Dios.

Así esta crisis o purificación del espíritu es como una *muerte mística*, la muerte del hombre viejo, según las palabras de San Pablo: «Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo para que fuera destruido el cuerpo del pecado» (Rom 6,6). Es preciso «despojarse del hombre viejo, viciado por la corrupción del error; renovarse en el espíritu y vestirse del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas» (Eph 4,22-23).

Todo esto es profundamente razonable; es la lógica del desarrollo de la vida sobrenatural... El fuego del amor de Dios es como el que gradualmente seca el leño, lo penetra, lo inflama y lo transforma en sí. Las pruebas de este tiempo son permitidas por Dios para conducir a los proficientes a una fe más alta, a una esperanza más estable, a un amor más puro. Porque es absolutamente necesario que *el fondo de su alma* sea de Dios y sólo de El. Se comprende ahora el sentido de aquellas palabras de la Escritura: «Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios los probó y los halló dignos de sí. Como el oro en el crisol los probó, y le fueron aceptos como sacrificio de holocausto» (Sap 3,5-6).

Esta crisis, como la precedente, no se verifica sin peligro. Requiere una gran magnanimidad, vigilancia, una fe con frecuencia heroica, una esperanza contra toda esperanza, que se transforma en un perfecto abandono. El Señor trabaja al alma por tercera vez, pero mucho más profundamente, tan profundamente que el alma parece aplastada bajo aquellas aflicciones espirituales de que han hablado con frecuencia los profetas, particularmente Jeremías en el capítulo tercero de las *Lamentaciones*.

El que atraviesa esta crisis, ama a Dios, no sólo con todo su corazón y con toda su alma, sino, según la gradación de la Escritura, *con todas sus fuerzas*, y se dispone a amarle con toda su mente, a convertirse en «un adorador en espíritu y en verdad» (Io 4,23).

[10] Cf. *Noche oscura* l.2 c.3ss.

Vamos a exponer ahora en forma esquemática los grados correspondientes a esta etapa en las *Moradas* de Santa Teresa:

Cuartas moradas: las almas fervientes

PECADO MORTAL. Nunca. A lo sumo algunas sorpresas violentas e imprevistas. En estos casos, pecado mortal dudoso, seguido de un vivísimo arrepentimiento, confesión inmediata y penitencias reparadoras.

PECADO VENIAL. Seria vigilancia para evitarlo. Rara vez deliberado. Examen particular dirigido seriamente a combatirlo.

IMPERFECCIONES. El alma evita examinarse demasiado sobre esto para no verse obligada a combatirlas. Ama la abnegación y la renuncia de sí mismo, pero hasta cierto punto y sin grandes esfuerzos.

PRÁCTICAS DE PIEDAD. Misa y comunión diarias con fervorosa preparación y acción de gracias. Confesión semanal diligentemente practicada. Dirección espiritual encaminada a adelantar en la virtud. Tierna devoción a María.

ORACIÓN. Fidelidad a ella a pesar de las arideces y sequedades de la *noche del sentido*. Oración de *simple mirada amorosa*, como transición a las oraciones contemplativas. En momentos de particular intensidad, oración de *recogimiento infuso* y de *quietud*.

Quintas moradas: las almas relativamente perfectas

PECADO VENIAL. Deliberadamente, nunca. Alguna vez por sorpresa o con poca advertencia. Vivamente llorado y seriamente reparado.

IMPERFECCIONES. Reprobadas seriamente, combatidas de corazón para agradar a Dios. Alguna vez deliberadas, pero rápidamente deploradas. Actos frecuentes de abnegación y de renuncia. Examen particular encaminado al perfeccionamiento de una determinada virtud.

PRÁCTICAS DE PIEDAD. Cada vez más simples y menos numerosas, pero practicadas con ardiente amor. La caridad va teniendo una influencia cada vez más intensa y actual en todo lo que hace. Amor a la soledad, espíritu de desasimiento, ansias de amor a Dios, deseo del cielo, amor a la cruz, celo desinteresado, hambre y sed de la comunión.

ORACIÓN. Vida habitual de oración, que viene a constituir como la respiración del alma. Oración contemplativa de *unión*. Con frecuencia, purificaciones pasivas y epifenómenos místicos.

3. Vía unitiva: caridad perfecta

475. Cuando la vida de oración constituye como el fondo y la respiración habitual del alma, aun en medio de sus ocupaciones y

deberes del propio estado, que cumple fidelísimamente; cuando la íntima unión con Dios y el llegar a la cumbre de la perfección cristiana constituye la ilusión suprema de su vida, ha entrado en la *vía unitiva*. Su preocupación fundamental, según el Doctor Angélico, es unirse a Dios y gozar de El [11].

Como en las etapas anteriores, escuchemos en primer lugar la descripción del P. Garrigou-Lagrange [12]:

«¿Cuál es el estado del alma de los perfectos después de esta purificación, que representa para ellos como una tercera conversión?

Conocen a Dios de una manera cuasi experimental y sin interrupción. No solamente durante el tiempo de la oración, sino aun en medio de las ocupaciones exteriores no pierden nunca la presencia de Dios. Mientras al principio el hombre egoísta piensa continuamente en sí mismo y, aun sin acordarse de ello, todo lo refiere a sí mismo, el perfecto, en cambio, piensa continuamente en Dios, en su gloria, en la salvación de las almas, y todo lo hace convergir a esto como por instinto. La razón es porque ya no contempla a Dios solamente en el espejo de las cosas sensibles, de las parábolas o incluso en los misterios de Cristo—lo que no podría prolongarse toda una jornada—; sino que, *en la penumbra de la fe, contempla la bondad divina en sí misma*, algo así como nosotros vemos continuamente la luz difusa que nos rodea e ilumina desde lo alto todas las cosas. Según la terminología de Dionisio, mantenida por Santo Tomás, el movimiento de esta contemplación ya no es recto ni en espiral, sino *circular*, semejante al vuelo del águila, la cual, después de elevarse a gran altura, acostumbra describir muchas veces el mismo giro y permanecer como inmóvil escrutando el horizonte.

Esta contemplación, simplicísima, aleja las imperfecciones que provienen de la natural solicitud, de la búsqueda inconsciente de sí mismo, de la falta habitual de recogimiento.

Estos perfectos se conocen a sí mismos no solamente en sí mismos, sino también en Dios, su principio y su fin, y no terminan nunca de ver la distancia infinita que les separa del Creador: de ahí su profunda humildad.

Esta contemplación cuasi experimental de Dios procede del don de Sabiduría y, precisamente por su gran simplicidad, puede ser *casi continua*. Perdura en medio del trabajo intelectual, de las conversaciones y ocupaciones exteriores, cosa que no puede ocurrir con el conocimiento que se tiene de Dios a través del espejo de las parábolas o de los misterios de Cristo.

Y así como el egoísta, pensando siempre en sí mismo, se ama desordenadamente en todo y por todo, el perfecto, pensando siempre en Dios, le *ama continuamente*, no sólo con la huida del pecado o con la imitación de las virtudes de Nuestro Señor, sino «adhiriéndose a El y gozando de El», y deseando—como dice San Pablo—«salir de este mundo para estar con Cristo» (Phil 1,23). Es *el puro amor de Dios y de las almas en Dios*, es el celo apostólico, más ardiente que nunca, pero humilde, paciente y dulce. Esto es amar a Dios no sólo con todo el corazón, con toda el alma y con toda las fuerzas, sino, según la gradación, *con toda la mente*, porque el perfecto no se remonta a Dios sólo de cuando en cuando, sino que permanece fijo en El; está totalmente espiritualizado, sobrenaturalizado; se ha convertido en un «adorador en espíritu y en verdad».

Estas almas conservan siempre *la paz*, aun en medio de las más penosas e imprevistas contingencias, y la comunican con mucha frecuencia a las almas más turbadas. Esto es lo que impulsa a San Agustín a decir que la bienaventuranza de los pacíficos corresponde al don de sabiduría, que, con la caridad, domina en estas almas, el modelo más eminente de las cuales —después del alma santísima de Cristo—es la bienaventurada Virgen María».

[11] Cf. II-II 24,9.
[12] O.c., p.131-135.

Tal es la sublime altura a que logran remontarse en este mundo las almas enteramente fieles a la gracia de Dios. En la clasificación de Santa Teresa corresponden a las sextas y séptimas moradas de su «Castillo interior». He aquí los rasgos más característicos de cada una de ellas:

Sextas moradas: las almas heroicas

IMPERFECCIONES. Deliberadas, nunca. A veces, impulsos semiadvertidos, pero rápidamente rechazados.

PRÁCTICAS DE PIEDAD. Cumplen con fidelidad exquisita todas las que lleva consigo su estado y condición de vida, pero no se preocupan sino de unirse cada vez más íntimamente con Dios. Desprecio de sí mismo hasta el olvido; sed de sufrimientos y tribulaciones («o padecer o morir»): penitencias durísimas y ansias de total inmolación por la conversión de los pecadores. Ofrecimiento como víctimas.

ORACIÓN. Dones sobrenaturales de contemplación casi habitual. Oración de *unión* muy perfecta, con frecuencia *extática*. Purificaciones pasivas, *noche del espíritu*. Desposorio espiritual. Fenómenos concomitantes y gracias *gratis dadas*.

Séptimas moradas: los grandes santos

IMPERFECCIONES. Apenas aparentes.

PRÁCTICAS DE PIEDAD. En realidad se reducen al ejercicio del amor: «Que ya sólo en amar es mi ejercicio» (San Juan de la Cruz). Su amor es de una intensidad increíble, pero tranquilo y sosegado; no chisporrotea ya la llama, porque se ha convertido en brasa. Paz y serenidad inalterables, humildad profundísima, unidad de miras y simplicidad de intención: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios» (San Juan de la Cruz).

ORACIÓN. Visión intelectual—«por cierta manera de representación de la verdad» (Santa Teresa)—de la Santísima Trinidad presente en el alma. Unión transformante. Matrimonio espiritual. A veces, confirmación en gracia.

CAPITULO III

El crecimiento en gracia

476. El evangelista San Lucas nos dice que Jesús niño «crecía en gracia delante de Dios y de los hombres». No se trataba de un verdadero crecimiento en la gracia santificante, ya que la tuvo en

toda su plenitud infinita desde el instante mismo de su concepción en el seno virginal de María y no pudo, por consiguiente, experimentar jamás en ella el menor crecimiento. Se trataba únicamente de las *manifestaciones externas* de la gracia, que aparecían cada vez con mayor esplendor e intensidad.

El cristiano, en cambio, puede y debe crecer continuamente en gracia a todo lo largo de su vida sobre la tierra. Recibida en el bautismo en forma de germen o semilla (cf. 1 Io 3,9), la gracia ha de ir creciendo y desarrollándose hasta alcanzar la plenitud que le corresponda según el grado de su predestinación en Cristo (Eph 4,13). Esta es la finalidad primaria y fundamental de la vida del cristiano sobre la tierra: para eso precisamente se nos da la vida. Todas las demás actividades de la vida no tienen sentido ni razón de ser sino en función de esta finalidad suprema. La vida del hombre sobre la tierra no es otra cosa que un *noviciado de eternidad.*

Tres son los medios o procedimientos sobrenaturales de que podemos usar para el crecimiento y desarrollo de la gracia santificante en nuestras almas:

a) Los sacramentos.
b) La práctica de las virtudes.
c) La oración.

Los sacramentos la producen o aumentan en nosotros *por su propia virtud intrínseca (ex opere operato,* dicen los teólogos). La práctica de las virtudes la acrecienta en nuestras almas *por vía de mérito* sobrenatural. La oración, en fin, la atrae sobre nosotros por su *eficacia impetratoria* ante la misericordia y la bondad de Dios.

Vamos a examinar cada uno de estos tres medios o procedimientos en otros tantos artículos [1].

ARTICULO I

EL CRECIMIENTO DE LA GRACIA POR LOS SACRAMENTOS

Después de unas breves indicaciones sobre los sacramentos en general, expondremos en particular las disposiciones fundamentales para obtener la máxima eficacia santificadora en la recepción de la penitencia y eucaristía.

1. Los sacramentos en general

477. Como es sabido, los sacramentos son unos *signos sensibles instituidos por nuestro Señor Jesucristo para significar y producir la gracia santificante en el que los recibe dignamente.* Esta gracia la confieren *por su propia virtud intrínseca* («ex opere operato») a todos los que los reciben dignamente, o sea, sin ponerles un óbice u obstáculo

[1] Hemos estudiado ampliamente todo esto en nuestra *Teología de la perfección cristiana,* BAC 3.ª ed. (Madrid 1959), adonde remitimos al lector. Recogemos aquí algunas de las ideas más importantes.

voluntario. Lo definió expresamente el concilio de Trento contra los protestantes (D 849-851).

Dos sacramentos—el bautismo y la penitencia—reciben el nombre de sacramentos *de muertos* porque se supone que el alma que ha de recibirlos está muerta por el pecado (original o actual). Los otros cinco—confirmación, eucaristía, extremaunción, orden y matrimonio—se llaman sacramentos de *vivos* porque el alma que los recibe ha de estar ya en posesión de la gracia santificante, que es la vida del alma. Por eso se dice que los sacramentos de muertos producen la *primera gracia* (infundiéndola en quien no la tiene todavía); y los de vivos, la *segunda gracia* (aumentándola en quien ya la posee).

Pero puede ocurrir que alguno reciba los sacramentos de muertos estando ya en posesión de la gracia santificante (v.gr., el adulto que se bautiza después de haberse arrepentido de sus pecados con un acto de perfecta contrición o el que se confiesa únicamente de pecados veniales). En este caso, el sacramento, que debía infundirle la primera gracia, le infunde la segunda, o sea, le aumenta la que ya tenía. Y viceversa, el pecador que reciba un sacramento de vivos de buena fe (v.gr., sin acordarse de que está en pecado mortal) y sin poner obstáculo a la gracia (o sea, teniendo, al menos, *atrición sobrenatural* de sus pecados), recibiría la primera gracia, actuando en este caso el sacramento de vivos como si fuera un sacramento de muertos.

La cantidad de gracia [2] que los sacramentos confieren *absolutamente,* sólo Dios lo sabe; pero la cantidad *relativa* se puede establecer de algún modo comparando unos sacramentos con otros y examinando las disposiciones del que los recibe. Vamos a precisarlo en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª En igualdad de disposiciones subjetivas por parte de los que los reciben, los sacramentos más excelentes confieren mayor gracia que los menos excelentes. (Completamente cierta en teología.)

478. Para comprender el alcance y la verdad de esta conclusión basta simplemente con explicar los términos de la misma.

a) EN IGUALDAD DE DISPOSICIONES SUBJETIVAS POR PARTE DE LOS QUE LOS RECIBEN, o sea, recibiendo *con igual fervor o devoción* un sacramento más excelente (v.gr., la eucaristía), se recibe mayor cantidad de gracia que al recibir otro sacramento menos excelente (v.gr., el matrimonio). Claro está que, si las disposiciones del que recibe el sacramento menos excelente fueran más perfectas que las del que recibe el sacramento más excelente, podría recibir el primero mayor cantidad de gracia que el segundo. La superioridad de los más excelentes requiere, al menos, *igualdad de disposiciones* para producir una gracia mayor.

[2] Propiamente hablando, la gracia no tiene ni admite *cantidad* alguna, por ser una cualidad espiritual irreductible a la materia cuantitativa; pero puede hablarse, en cierto modo, de los distintos *grados de intensidad* que alcanza la gracia en un alma, y a esto nos referimos aquí.

b) LOS SACRAMENTOS MÁS EXCELENTES. Que unos sacramentos sean más excelentes que otros, lo definió expresamente el concilio de Trento:

«Si alguno dijere que estos siete sacramentos de tal modo son entre sí iguales que por ninguna razón es uno más digno que otro, sea anatema» (D 846).

El orden de dignidad o perfección de los sacramentos es el siguiente:

1.º *Eucaristía*, que contiene al mismo Cristo y es el fin de todos los demás sacramentos.

2.º *Orden sacerdotal*, por ser el más próximo a la eucaristía y ordenarse al bien común espiritual, que prevalece sobre el bien particular.

3.º *Confirmación*, que supera en dignidad al bautismo, en cuanto que es su complemento y perfección.

4.º *Bautismo*, que da la gracia *de suyo* y no accidentalmente, como la penitencia y extremaunción.

5.º *Extremaunción*, que perfecciona la gracia recibida por la penitencia, borrando los rastros y reliquias del pecado.

6.º *Penitencia*, que es más espiritual que el matrimonio.

7.º *Matrimonio*, que es el menos espiritual de todos los sacramentos.

Este es el orden por razón de la dignidad o perfección. Pero por razón de la *necesidad para la salvación*, los tres primeros son los siguientes:

1.º *Bautismo* (necesario para todos, al menos en el deseo implícito).

2.º *Penitencia* (necesario para el que pecó gravemente).

3.º *Orden sacerdotal* (necesario para perpetuar en la Iglesia los sacramentos).

c) CONFIEREN MAYOR GRACIA QUE LOS MENOS EXCELENTES. La razón es muy sencilla: cuanto más noble y excelente es una causa, tanto más nobles y excelentes efectos produce.

Conclusión 2.ª Un mismo sacramento confiere «ex opere operato» la misma cantidad de gracia a todos los que lo reciben con idénticas disposiciones, pero produce mayor gracia el que lo recibe con disposiciones más perfectas. (Completamente cierta en teología.)

479. El concilio de Trento, hablando de la justificación, enseña que «recibimos en nosotros cada uno su propia justicia según la medida en que *el Espíritu Santo la reparte a cada uno según quiere* (1 Cor 12,11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno» (D 799).

Esta misma doctrina vale también para el grado de intensidad de la gracia sacramental, por la ley universal de la causalidad. Cuanto mayor es la disposición del sujeto, tanto más intenso es el efecto de la causa; por ejemplo, cuanto más blanda es la cera, tanto más profunda es la impresión del sello; cuanto más seco está el leño, tanto más rápida y eficazmente prende en él el fuego; cuanto mayor es el tamaño del vaso, mayor cantidad de agua recoge, etc.

Santo Tomás aplica esta doctrina al sacramento del bautismo, y dice que los niños que se bautizan antes del uso de la razón reciben todos por igual la misma cantidad de gracia, porque sus disposiciones son idénticas, ya que ni siquiera se dan cuenta de que se les bautiza. Pero en el bautismo de adultos puede ocurrir que algunos de los que lo reciben consigan mayor cantidad de gracia que otros, por haberlo recibido con mayor fervor y devoción bajo el influjo de una *gracia actual* más intensa también [3].

De esta conclusión se deducen dos consecuencias muy importantes en la práctica, a saber:

1.ª Que para los efectos de la cantidad de gracia que nos ha de comunicar un sacramento *es más importante la preparación que la acción de gracias*. Porque el sacramento infunde la gracia *en el momento mismo de recibirlo* —no después—y *en la medida y grado de nuestras disposiciones*, o sea, de nuestro fervor y devoción al recibirlo. Puede ocurrir que de dos personas que comulgan una al lado de la otra, la primera reciba la gracia como cincuenta y la otra sólo como dos o tres.

2.ª Que no solamente recibe mayor cantidad de gracia el que recibe un sacramento con mayor disposición *intensiva*, sino también, y con mayor razón, quien lo recibe con una disposición más *perfecta*, aunque sea menos intensa. Por ejemplo, si dos personas, estando ya en gracia de Dios, reciben el sacramento de la penitencia una de ellas con *atrición* como cuatro y la otra con *contrición* como dos, esta segunda recibe mayor cantidad de gracia que la primera; porque la *contrición*, aunque débil, es de suyo disposición más perfecta que la *atrición*, aunque intensa [4]. Y como la disposición más perfecta de todas es la que procede de la virtud de la *caridad*, síguese que el modo de alcanzar la máxima cantidad de gracia el recibir un sacramento consiste en recibirlo *con el máximo amor de Dios* de que seamos capaces.

Vamos a indicar ahora, brevemente, las disposiciones fundamentales para obtener la máxima cantidad de gracia posible en la recepción de los sacramentos de la *penitencia* y *eucaristía*, que son los que recibimos continuamente y alimentan nuestra vida sobrenatural [5].

2. El sacramento de la penitencia

480. Para obtener de él el máximo rendimiento en orden a nuestro crecimiento en la gracia santificante hay que insistir, principalmente, en las disposiciones siguientes:

a) La contrición de corazón

Es la disposición fundamental, junto con el propósito de enmienda, para sacar el mayor fruto posible de la recepción del sacramento. Su falta absoluta haría *sacrílega* la confesión—si fuera

[3] Cf. III 69,8.
[4] Cf. SALMANTICENSES, *De sacramentis in communi* d.4 n.127.
[5] Cf. nuestra *Teología de la perfección* n.226 y 230.

con advertencia—o *inválida* la absolución—por falta de materia próxima—aun recibida de buena fe.

La intensidad del arrepentimiento nacido sobre todo de los motivos de *perfecta contrición* estará en razón directa del grado de gracia que el alma recibirá con la absolución sacramental. Con una contrición intensísima podría obtener el alma no solamente la remisión total de sus culpas y de la pena temporal que había de pagar por ellas en esta vida o en el purgatorio, sino también un aumento considerable de gracia santificante, que la haría avanzar a grandes pasos por los caminos de la perfección.

Téngase muy presente que, según la doctrina del Angélico Doctor, al recobrar la gracia el pecador en el sacramento de la penitencia (o fuera de él, por la perfecta contrición con propósito de confesarse), no siempre la recibe en el mismo grado de antes, sino en igual, mayor o menor según sus disposiciones actuales[6]. Es, pues, de la mayor importancia procurar la máxima intensidad posible en el arrepentimiento y contrición para lograr recuperar el mismo grado de gracia o quizá mayor que el que se poseía antes del pecado. Y esta misma doctrina vale también para el aumento de la gracia aun cuando el alma se acerque ya en posesión de la misma. Nada, pues, ha de procurar con tanto empeño el alma que quiera santificarse como esta intensidad de contrición nacida del amor de Dios, de la consideración de su infinita bondad y misericordia, del amor y sufrimientos de Cristo, de la monstruosa ingratitud del pecador para con un Padre tan bueno, que nos ha colmado de incomprensibles beneficios, etc. Pero, bien persuadida de que esta gracia de la perfecta e intensa contrición es un don de Dios que sólo puede impetrarse por vía de oración, se humillará profundamente ante la divina Majestad, implorándola con insistencia por intercesión de María, Mediadora de todas las gracias.

b) El propósito firme

Por falta de él resultan inválidas—cuando menos—gran número de confesiones, sobre todo entre gente devota y rutinaria. Hay que poner suma diligencia en este importante punto. Para ello no nos contentemos con un propósito general de no volver a pecar, demasiado inconcreto para que resulte eficaz. Sin excluir ese propósito general, tomemos, además, una resolución clara, concreta, enérgica, de poner los medios para evitar tal o cual falta o adelantar en la práctica de una determinada virtud. Hagamos recaer sobre esa resolución una mirada especial en el examen diario de conciencia y démosle cuenta al confesor, en la próxima confesión, de nuestra fidelidad o flaqueza. ¡Cuántas confesiones de gente piadosa resultan inválidas o poco menos que inútiles por no tener en cuenta estas cosas tan elementales!

[6] He aquí sus propias palabras: «Acontece, pues, que la intensidad del arrepentimiento del penitente es, a veces, proporcionado a una mayor gracia que aquella de la que cayó por el pecado; a veces, a igual; y a veces, a menor. Y, por lo mismo, el penitente se levanta a veces con mayor gracia que la que tenía antes; a veces, con igual; y a veces, con menor. Y lo mismo hay que decir de las virtudes que dependen y siguen a la gracia» (III 89,2).

c) Profunda humildad

El penitente ha de reconocer rendidamente sus miserias, y ha de empezar a repararlas aceptando voluntariamente la propia abyección ante los ojos del confesor. De ahí que cometen una gran torpeza y equivocación las personas que, al caer en una falta humillante, buscan otro confesor para que el propio y ordinario no sospeche nada ni pierdan prestigio ante él. Es imposible que con este proceder tan humano e imperfecto reporten el debido fruto de la absolución sacramental. Jamás darán un paso en la perfección almas que conservan todavía tan arraigado el amor propio y andan tan lejos de la verdadera humildad de corazón. Muy al contrario obran los que desean santificarse de veras. Sin faltar a la verdad exagerando voluntariamente la calidad o el número de sus pecados—lo que sería una verdadera profanación del sacramento—, procuran acusarse de ellos de la manera más vergonzosa y humillante posible. No solamente no los van «coloreando por que no parezcan tan malos, lo cual más es irse a excusar que a acusar» —como lamenta San Juan de la Cruz en ciertos principiantes[7]—, sino «más gana tienen de decir sus faltas y pecados, o que los entiendan, que no sus virtudes; y así se inclinan más a tratar su alma con quien en menos tiene sus cosas y su espíritu»[8]. Sin estos sentimientos de profunda y sincera humildad, apenas se puede conseguir verdadero fruto de la confesión sacramental en orden a la perfección cristiana.

3. El sacramento de la eucaristía

481. La eucaristía no sólo es el más excelente de todos los sacramentos, sino el *fin* y consumación de todos ellos[1]; de suerte que sin el deseo de la eucaristía (al menos *implícito* por la recepción del bautismo, que se ordena a ella) nadie puede ni siquiera salvarse[2]. Su eficacia santificadora es enorme, puesto que no solamente confiere la gracia en cantidad muy superior a la de cualquier otro sacramento, sino que nos da y une íntimamente a la persona adorable de Cristo, manantial y fuente de la misma gracia. Una sola comunión bien hecha bastaría, sin duda alguna, para elevar un alma a la más encumbrada santidad.

Pero para obtener de ella el máximo rendimiento santificador es preciso recibir la eucaristía con disposiciones muy perfectas. Las más importantes corresponden a las tres virtudes teologales y a la humildad de corazón. He aquí una breve exposición de las mismas:

[7] Cf. *Noche oscura* I 2,4.
[8] Ibid., n.7.
[1] Cf. III 65,3; 64,6.
[2] Cf. III 73,3.

a) Fe viva

Cristo la exigía siempre como condición indispensable antes de conceder una gracia aun de tipo material (milagro). La eucaristía es por antonomasia el *mysterium fidei*, ya que en ella nada de Cristo perciben la razón natural ni los sentidos. Santo Tomás recuerda que en la cruz se ocultó solamente la divinidad, pero en el altar desaparece incluso la humanidad santísima: *Latet simul et humanitas*. Esto exige de nosotros una *fe viva*, transida de adoración.

Pero no sólo en este sentido—asentimiento vivo al misterio eucarístico—la fe es absolutamente indispensable, sino también en orden a la virtud vivificante del contacto de Jesús. Hemos de considerar en nuestras almas la lepra del pecado y repetir con la fe vivísima del leproso del Evangelio: *Señor, si tú quieres, puedes limpiarme* (Mt 8,2); o como la del ciego de Jericó—menos infortunado con la privación de la luz material que nosotros con la ceguera de nuestra alma—: *Señor, haced que vea* (Mc 10,51).

b) Humildad profunda

Jesucristo lavó los pies de sus apóstoles antes de instituir la eucaristía para darles ejemplo (Io 13,15). Si la Santísima Virgen se preparó a recibir en sus virginales entrañas al Verbo de Dios con aquella profundísima humildad que la hizo exclamar: «He aquí la *esclava* del Señor» (Lc 1,38), ¿qué deberemos hacer nosotros en semejante coyuntura? No importa que nos hayamos arrepentido perfectamente de nuestros pecados y nos encontremos actualmente en estado de gracia. La culpa fue perdonada, el reato de pena acaso también (si hemos hecho la debida penitencia), pero el *hecho histórico* de haber cometido aquel pecado no desaparecerá jamás. No olvidemos, cualquiera que sea el grado de santidad que actualmente poseamos, que hemos sido rescatados del infierno, que somos ex presidiarios de Satanás. El cristiano que haya tenido la desgracia de cometer alguna vez en su vida un solo pecado mortal debería estar siempre anonadado de humildad. Por lo menos, al acercarse a comulgar, repitamos por tres veces con sentimientos de profundísima humildad y vivísimo arrepentimiento la fórmula sublime del centurión: *Domine, non sum dignus*...

c) Confianza ilimitada

Es preciso que el recuerdo de nuestros pecados nos lleve a la humildad, pero no al abatimiento, que sería una forma disfrazada del orgullo. Jesucristo es el gran perdonador, que acogió con infinita ternura a todos los pecadores que se le acercaron en demanda de perdón. No ha cambiado de condición; es el mismo del Evangelio. Acerquémonos a El con humildad y reverencia, pero también con inmensa confianza en su bondad y misericordia. Es el Padre, el Pastor, el Médico, el Amigo divino, que quiere estrecharnos contra su Corazón, palpitante de amor. La confianza le rinde y le vence: no puede resistir a ella, le roba el Corazón...

d) Hambre y sed de comulgar

Es ésta la disposición que más directamente afecta a la eficacia santificadora de la sagrada comunión. Esta hambre y sed de recibir a Jesús sacramentado, que procede del amor y casi se identifica con él, ensancha la capacidad del alma y la dispone a recibir la gracia sacramental en proporciones grandísimas. La cantidad de agua que se coge de la fuente depende en cada caso del tamaño del vaso que se lleva. Si nos preocupáramos de pedirle ardientemente al Señor esta hambre y sed de la eucaristía y procuráramos fomentarla con todos los medios a nuestro alcance, muy pronto seríamos santos.

Santa Catalina de Siena, Santa Teresa de Jesús, Santa Micaela del Santísimo Sacramento y otras muchas almas santas tenían un hambre y sed de comulgar tan devoradoras que se hubieran expuesto a los mayores sufrimientos y peligros a trueque de no perder un solo día el divino alimento que las sostenía. Hemos de ver precisamente en estas disposiciones no solamente un efecto, sino también una de las más eficaces causas de su excelsa santidad. La eucaristía recibida con tan ardientes deseos aumentaba la gracia en sus almas en grado incalculable, haciéndolas avanzar a grandes pasos por los caminos de la santidad.

En realidad, cada una de nuestras comuniones debería ser más fervorosa que la anterior, aumentando nuestra hambre y sed de la eucaristía. Porque cada nueva comunión aumenta el caudal de nuestra gracia santificante, y nos dispone, en consecuencia, a recibir al Señor al día siguiente con un amor no sólo igual, sino mucho mayor que el de la víspera. Aquí, como en todo el proceso de la vida espiritual, el alma debe avanzar con movimiento uniformemente acelerado; algo así como una piedra, que cae con mayor rapidez a medida que se acerca más al suelo [3].

Estas son las disposiciones más importantes para recibir la eucaristía con el máximo aprovechamiento espiritual. Ya se comprende que también la *acción de gracias* tiene una gran eficacia santificadora. Los momentos que siguen a la recepción de la eucaristía son los más preciosos de la jornada diaria del cristiano. Hay que aprovechar la presencia augusta de Nuestro Señor en nuestra alma para pedirle ardientemente que nos lleve hasta la cumbre de la perfección, con el fin de glorificar a la Trinidad Beatísima con todas nuestras fuerzas y ayudar a Cristo a salvar el mayor número posible de almas redimidas con su preciosísima sangre. Hemos de olvidarnos totalmente de nuestros propios intereses, para no pensar más que en los de Cristo (cf. Phil 2,21). Nuestra conversación entrañable con Cristo ha de estar llena de sentimientos de *adoración*, *reparación*, *petición* y *gratitud*—que son

[3] Lo recuerda hermosamente Santo Tomás: «El movimiento natural (v.gr., el de una piedra al caer) es más acelerado cuanto más se acerca al término. Lo contrario ocurre con el movimiento violento (v.gr., el de una piedra arrojada hacia arriba). Ahora bien: la gracia inclina al modo de la naturaleza. Luego los que están en gracia, cuanto más se acercan al fin, tanto más deben crecer» (*In epist. ad Hebr.* 1,25).

los cuatro fines del sacrificio—y ha de caracterizarse por un *amor ardiente* hacia El y una *confianza ilimitada* en su infinita bondad y misericordia. Finalmente, hay que *prolongarla* hasta el límite máximo que nos permitan las obligaciones propias de nuestro estado.

ARTICULO II

El crecimiento de la gracia por la práctica de las virtudes

482. El segundo medio o procedimiento de que disponemos para el crecimiento y desarrollo de la gracia en nuestras almas consiste en la práctica cada vez más intensa de las virtudes cristianas. En esto, como en todo lo demás, es Cristo nuestro ejemplar y modelo supremo.

Dividiremos el artículo en dos apartados:

a) Modo de practicar las virtudes.
b) Cristo, modelo supremo.

1. Modo de practicar las virtudes

Para obtener de las virtudes infusas su máximo rendimiento santificador hay que practicarlas por un *motivo estrictamente sobrenatural* y con la mayor *intensidad* posible. Motivo e intensidad: he ahí la clave fundamental para elevar al máximo nivel la práctica o ejercicio de las virtudes cristianas. Vamos a examinar cuidadosamente cada uno de estos dos aspectos.

a) El motivo sobrenatural

483. Como ya dijimos al hablar de las virtudes en general, existe una doble serie de ellas: las *naturales* o adquiridas y las *sobrenaturales* o infusas (cf. n.406-407).

Unas y otras tienen el mismo objeto *material*, esto es, recaen sobre idéntica materia. Y así, por ejemplo, la virtud de la *paciencia*, tanto adquirida como infusa, tiene por objeto soportar sin tristeza de espíritu ni abatimiento de corazón los padecimientos físicos y morales; la virtud de la *justicia*, tanto natural como sobrenatural, tiene por objeto dar a cada uno lo que es suyo; la virtud de la *templanza*, en cualquiera de los dos órdenes, tiene por objeto moderar la inclinación a los placeres sensibles, etc., etc. Por parte del objeto *material* no hay diferencia alguna entre las virtudes naturales y las sobrenaturales [1].

Ahora bien: teniendo las virtudes adquiridas y las infusas el

[1] Sin embargo, el campo *material* de las virtudes infusas se extiende o va más lejos que el de las virtudes adquiridas. Estas últimas se contentan con seguir los dictámenes de la *simple razón natural* (v.gr., la *sobriedad* natural se limita a evitar todo aquello que puede perjudicar la salud corporal o el buen nombre del que la practica), mientras que las virtudes infusas siguen el dictamen de la *razón natural iluminada por la fe*, que tiene exigencias más finas (v.gr., la sobriedad sobrenatural abarca todo el campo de la sobriedad natural y se extiende, además, a la abstinencia o mortificación de muchas cosas lícitas, para imitar a Jesucristo).

mismo objeto *material*, ¿en qué se distinguen sus actos? ¿Cuál es el criterio para saber cuándo actúa la virtud *adquirida* y cuándo la *infusa* del mismo nombre? O en otros términos: ¿cómo podremos averiguar si obramos natural o sobrenaturalmente?

A nadie puede ocultársele la importancia de esta cuestión con relación al *mérito sobrenatural* de nuestros actos y, por lo mismo, a la eficacia santificadora del ejercicio de las virtudes. Es de fe que los actos puramente naturales no merecen *absolutamente nada* en el orden sobrenatural. Decir lo contrario sería la herejía semipelagiana, expresamente condenada por la Iglesia [1]. Lo *sobrenatural*—como expresa muy bien la propia palabra—está mil veces por encima de lo natural. Es tan absurdo e imposible que un acto puramente natural produzca un efecto sobrenatural como que una estatua de mármol rompa a hablar o se eche de pronto a andar.

Pues si esto es así, ¿en qué se distinguen—repetimos— los actos de una virtud *infusa* de los de la virtud *adquirida* correspondiente?

No en su objeto material—como ya hemos visto—, sino en su *objeto* o *motivo formal* (objeto formal *quo* o *ratio sub qua* de los escolásticos). Se distinguen en la *razón* o *motivo* por el que se han realizado esos actos. Si al ejercitar, por ejemplo, un acto de misericordia para con el prójimo (dándole, v.gr., una limosna) *nos movió a ello un sentimiento de compasión puramente natural*, ese acto de limosna procedió de la virtud *adquirida* de la misericordia y, por lo mismo, aunque se trata de un acto muy bueno y laudable en el orden puramente *natural*, carece en absoluto de valor sobrenatural. En cambio, *si nos movió a darle la limosna un motivo sobrenatural* (v.gr., por amor a Dios, o al prójimo por Dios—motivo formal de la caridad teologal—, o por la solidaridad que todos los hombres tenemos en Cristo, o porque es un hermano nuestro ante Dios, etc.), actuó la virtud *infusa* de la misericordia a impulsos de la caridad, y el acto de esa limosna es, por lo mismo, altamente meritorio y sobrenatural.

Esto está del todo claro y no cabe en ello confusión alguna. Pero todavía cabe preguntar: ¿Entonces es preciso proponerse *en cada caso* un motivo sobrenatural al realizar cualquier acto de virtud para que éste sea sobrenatural y meritorio ante Dios?

Eso sería lo ideal, y así lo hacían los santos con la mayor espontaneidad y sencillez, como *por instinto sobrenatural* procedente de la inspiración del Espíritu Santo a través de sus preciosísimos dones; pero esta manera tan perfecta de obrar no está al alcance inmediato de todas las almas en gracia. Antes de remontarse a estas sublimes alturas de la vida mística, que elevan a un grado increíble de intensidad el mérito sobrenatural de las obras buenas, puede darse, y se da de hecho, el mérito sobrenatural, aunque en grado menor de perfección e intensidad.

En efecto. La *intención de la voluntad* puede recaer sobre un acto de tres maneras: actual, virtual y habitualmente.

[1] Cf. D 173ss, principalmente 179-80 y 191-98.

a) LA INTENCIÓN ACTUAL es aquella que recae sobre el acto *en el momento mismo en que se está realizando.* Es la intención más perfecta, sin duda alguna, pero no siempre está en nuestra mano mantenerla, teniendo en cuenta la flaqueza y debilidad humana, sujeta a mil distracciones y olvidos, muchas veces inevitables.

b) LA INTENCIÓN VIRTUAL es la que se puso antes de realizar el acto (aunque sea mucho antes y ya no nos acordemos de ella) y *sigue influyendo mientras se realiza el acto* (v.gr., el que emprende un trabajo *por un determinado motivo* y lo lleva a cabo sin haber vuelto a pensar en el motivo que le impulsó a comenzarlo). Esta intención *virtual* es menos perfecta que la actual, pero *es suficiente* para el valor sobrenatural y meritorio de un trabajo *emprendido por un motivo sobrenatural* mientras este motivo siga influyendo en él, o sea, mientras no se retracte la intención que se tuvo al comenzarlo.

c) LA INTENCIÓN HABITUAL es la que se tuvo alguna vez y no se ha retractado nunca expresamente, *pero no influye ya directamente en el acto que se está realizando.* Por ejemplo, el cristiano que forme la intención de obrar *siempre* sobrenaturalmente y no ha retractado nunca esa intención, pero que en un momento dado practica un acto de virtud por un motivo *puramente natural* (v.gr., dando una limosna por simple compasión *natural).* Esta intención *habitual,* aunque sea sobrenatural, no basta para el valor y el mérito sobrenatural de los actos puramente naturales, o sea, de los practicados por un motivo puramente natural o humano.

Para que esta doctrina—de enorme interés práctico—aparezca con toda claridad y transparencia hasta en sus menores matices y detalles, vamos a poner un ejemplo sobre los diferentes modos con que puede practicarse una virtud moral cualquiera, v.gr., la excelente virtud de la castidad, según las exigencias del propio estado:

1.º Si una persona privada de la gracia santificante (o sea, en estado de pecado mortal) resiste y vence una tentación contra la castidad, ha realizado, sin duda alguna, un acto de virtud, pero *puramente natural,* ya que carece de la virtud *infusa* de la castidad, puesto que ésta es inseparable de la gracia y desaparece automáticamente con ella. Por lo mismo, ese acto de virtud *puramente natural* carece en absoluto de todo mérito o valor sobrenatural. No merece con él absolutamente nada ante Dios.

2.º Si estando en gracia de Dios y poseyendo, por lo mismo, la virtud infusa de la castidad, resiste y vence aquella tentación movido *exclusivamente* por un motivo puramente *natural* (v.gr., para evitar una posible enfermedad venérea, para no perder su buena fama ante una determinada persona, etc.), el acto pertenece a la virtud *natural* de la castidad, no a la castidad *infusa* o sobrenatural. Por lo mismo, tampoco tiene *de suyo* valor sobrenatural alguno, aunque recibe cierta influencia *indirecta* de la caridad sobrenatural, que radica *habitualmente* en la entraña misma de su voluntad —en la voluntad *en cuanto tal,* como enseña Santo Tomás [2]—; recibe algo así como cierto *resplandor indirecto* de lo sobrenatural *habitual,* insuficiente, por lo mismo, para el verdadero mérito sobrenatural [3]. El acto, a pesar de ese resplandor sobrenatural, continúa siendo pura y simplemente *natural.*

3.º Si, estando esa persona en gracia de Dios, resiste y vence la tentación contra la castidad por *un motivo sobrenatural relativo a esa misma virtud* (v.gr., por su belleza *sobrenatural,* por no profanar el cuerpo, que es templo del Espíritu Santo, etc.), el acto es estrictamente sobrenatural, y, por lo mismo, tiene el valor y mérito sobrenatural que corresponde a la virtud infusa de la castidad.

4.º Si, estando en gracia de Dios, resiste y vence la tentación no sólo por el motivo sobrenatural propio de la castidad infusa, sino, además, *por amor a Dios,* el acto sobrenatural de vencimiento propio tiene un *doble* mérito y un *doble* valor sobrenatural: el que corresponde a la virtud de la *castidad* y el propio de la virtud de la *caridad.* Este último es mucho más excelente que el primero, puesto que el mérito procedente de la caridad se ordena al premio *esencial* de la gloria (grado de visión beatífica), mientras que el de todas las demás virtudes se ordena únicamente al premio *accidental* de la misma gloria (v.gr., la mayor o menor glorificación del cuerpo del bienaventurado).

Consecuencia práctica. De esta magnífica doctrina—profundamente teológica—se deduce como corolario práctico importantísimo que el procedimiento más eficaz para obtener del ejercicio de las virtudes el máximo rendimiento santificador consiste en practicarlas siempre *por amor de Dios,* haciendo que la caridad sobrenatural recaiga sobre nuestros actos de la manera más *actual, intensa* y *universal* que nos sea posible. El amor intensísimo a Dios es la vía más corta y más segura para llegar a las más altas cumbres de la perfección y santidad [4].

b) La intensidad de los actos

484. Decíamos al comenzar este artículo que el valor meritorio en el ejercicio de las virtudes infusas dependía del *motivo* y de la *intensidad* de los actos. Vamos a examinar ahora este segundo aspecto.

La clave teológica para resolver con acierto este problema nos la da el hecho de que los hábitos infusos no pueden crecer por *adición,* sino únicamente por una mayor *radicación* en el sujeto. Vamos a explicarlo con toda claridad y precisión [5].

Las cosas materiales o *cuantitativas* se aumentan *por adición* de unas a otras. Por ejemplo, un montón de trigo se aumenta añadiéndole nuevos granos de trigo, aunque sea uno solo; una cantidad de dinero se aumenta añadiéndole nuevas monedas, aunque sea una sola, etc.

Este crecimiento o aumento *por adición* no puede afectar en modo alguno a los hábitos infusos. Sencillamente porque no son realidades *cuantitativas,* sino *cualitativas,* cuya esencia misma consiste en modificar accidentalmente el sujeto en que radican, dándole la capacidad para obrar sobrenaturalmente, y dándosela en grado

[2] Cf. II-II 24,1 ad 3.

[3] Como es sabido, el mérito, tanto natural como sobrenatural, está en los *actos,* no en los *hábitos;* en lo *actual,* no en lo *habitual.*

[4] Cf. nuestra *Teología de la caridad* (BAC, Madrid 1960) n.42-63, donde hemos explicado ampliamente todo esto.

[5] Cf. II-II 24,5.

mayor o menor según el grado de *arraigo* que alcancen en el sujeto. Cabe en ellos, por lo mismo, un crecimiento o aumento por una mayor *radicación* o *arraigo* en el sujeto—atornillándose más en él, por decirlo así—, pero no por adición de cantidad a cantidad, puesto que, siendo realidades *espirituales* y *cualitativas*, nada absolutamente tienen que ver con la cantidad. Decir que una virtud infusa puede crecer por adición, es tan absurdo y disparatado como afirmar que en tal o cual alma caben tantas o cuantas *arrobas de humildad*. Es confundir el espíritu con la materia, la *cualidad* con la *cantidad*.

Tratándose de cosas materiales o cuantitativas (trigo, dinero, etcétera) que crecen *por adición*, el crecimiento o aumento se verifica con cualquier añadidura que se aporte, por muy pequeña que sea (v.gr., un solo grano de trigo, una sola moneda). Si las virtudes infusas pudieran crecer de este modo, cualquier acto de una virtud, por tibio e imperfecto que fuese, *aumentaría* esa virtud, haciéndola crecer de volumen o tamaño. Pero como es absurdo hablar de volumen o tamaño en realidades cualitativas que nada tienen que ver con la cantidad, síguese que sólo pueden crecer o desarrollarse por una mayor *radicación* en el sujeto, o sea, arraigándose más y más en él.

Ahora bien: el crecimiento o desarrollo por mayor *radicación* en el sujeto exige necesariamente un acto *más intenso* que los que precedieron anteriormente. Porque, si fuera de menor intensidad, no tendría fuerza suficiente para arraigar el hábito más de lo que ya le arraigaron los actos anteriores, más fuertes e intensos que él. Para arraigarlo *más fuertemente* que lo hicieron los actos anteriores es preciso poner un acto *más fuerte e intenso* que aquéllos. De lo contrario, por mucho que se multipliquen los actos débiles, no lograrán arraigarle un solo punto más.

El ejemplo del termómetro ayudará a comprender estas ideas. Si está marcando, v.gr., 40 grados de calor, es inútil que lo introduzcamos millares de veces en multitud de recipientes que contengan agua a menos de 40 grados: no subirá la escala termométrica un solo grado más. Para que suba es preciso introducirlo en un medio ambiente *superior* a los 40 grados: en el acto acusará el aumento la escala termométrica.

Algo parecido ocurre con las virtudes infusas. Si las practicamos con actos poco intensos, o sea, de menor intensidad que los ya practicados anteriormente, será del todo imposible que se arraiguen en el alma un solo punto más, por mucho que multipliquemos esos actos flojos o remisos. Para lograr un aumento en el arraigo es preciso practicar la virtud—aunque sea *una sola vez*—con mayor intensidad que la alcanzada con los actos anteriores. Mientras este acto *más intenso* no llegue, el crecimiento o mayor arraigo del hábito en el alma es del todo imposible.

Pero cabe preguntar aquí: ¿Entonces esos actos remisos o poco fervientes no sirven absolutamente para nada?

Es preciso distinguir. Para lograr, sin más, un mayor arraigo del hábito en el alma, son del todo inútiles. Pero, no obstante, contribuyen remotamente a ese mayor arraigo, en cuanto que preparan y disponen al alma para el acto más intenso, que verificará de hecho el mayor arraigo. Es evidente que el alma va adquiriendo con esos actos remisos una mayor facilidad y prontitud para realizar, en un momento dado, el esfuerzo de un acto *más ferviente*, que sería mucho más difícil si no le hubieran precedido, al menos, aquellos actos menos intensos. Aparte de que esos actos remisos recibirán en el cielo un premio *accidental*, que se les debe en su condición de actos sobrenaturales meritorios, aunque imperfectos [6].

Consecuencias de esta doctrina

485. De esta doctrina teológica se desprenden consecuencias prácticas muy importantes.

1.ª Vale más un acto ferviente que mil tibios o remisos. Con un solo acto intenso podremos conseguir un verdadero crecimiento en la virtud infusa correspondiente, cosa que no lograremos jamás a base de actos remisos o imperfectos. Vale más una sola *avemaría* rezada con ferviente devoción que el rosario entero rezado distraídamente o con poca intensidad.

2.ª No pudiendo permanecer continuamente con el alma en su máxima tensión, hay que consagrar, al menos, algunos momentos durante el día para realizar algunos actos *intensos* de virtud, sobre todo de *caridad* para con Dios, mediante fervientes actos de amor. En esos breves instantes de intensidad mereceremos más que en todo el resto de nuestra jornada diaria.

3.ª Como un solo acto más intenso hace subir la escala de nuestro mérito ante Dios, síguese que cada uno de esos actos más intensos vale más que cualquiera de los realizados durante nuestra vida anterior. Por eso los santos, en la última época de su vida, aumentan en grandes proporciones su mérito sobrenatural ante Dios.

4.ª No hay peligro de que estos actos más fervientes resulten cada vez más difíciles para el alma, porque cada vez exigirán un esfuerzo mayor que el anterior. Nada de eso. Ocurre precisamente todo lo contrario. A medida que se van arraigando más y más en el alma los hábitos infusos a base de actos más fervientes, va aumentando progresivamente la capacidad para actos más intensos, que se producen cada vez con mayor prontitud y facilidad. Los santos practican actos intensísimos de virtud con la mayor naturalidad y casi sin esfuerzo alguno. No se trata de esfuerzos *corporales*—que forzosamente encontrarían un límite infranqueable para las débiles fuerzas humanas—, sino de disposiciones *espirituales*, tanto más fáciles cuanto más intensas.

5.ª Como es imposible realizar un acto más ferviente sin el previo empuje de una gracia actual más intensa también (proporcionada a la intensidad del acto que se va a realizar), y esa gracia actual no depende de nosotros, sino de Dios, hay que pedírsela a

[6] El lector que quiera más información sobre este asunto, puede consultar nuestra *Teología de la caridad* n.66-81, donde hemos explicado ampliamente esta doctrina.

El con humildad y perseverancia. Sin la gracia *preveniente* de Dios no podemos hacer absolutamente nada (cf. D 179-180), y, en este sentido, puede decirse que todo el proceso de nuestra santificación se reduce, por parte nuestra, a la *oración* y a la *humildad:* la oración, para pedir a Dios esas gracias prevenientes eficaces, y la humildad, para atraerlas de hecho sobre nosotros.

2. Cristo, modelo supremo de todas las virtudes

486. En las letanías del Sagrado Corazón de Jesús, la Iglesia ha incluido esta impresionante invocación: «Corazón de Jesús, *abismo de todas las virtudes*, ten piedad de nosotros».

Así es en efecto. En El alcanzaron todas las virtudes infusas la máxima elevación a que pueden remontarse, un nivel absolutamente divino imposible de superar. Y esto no a costa de largos y continuos esfuerzos, sino desde el instante mismo de su concepción en el seno virginal de María. Es una consecuencia necesaria de la plenitud absoluta de gracia que llenó su alma santísima desde aquel primer instante.

No podemos detenernos aquí en una exposición detallada de cada una de las virtudes para contemplar a Jesús como modelo supremo en su práctica y ejercicio. Vamos a recoger únicamente algunos rasgos fundamentales en torno a las virtudes más importantes, teologales y morales.

a) Las virtudes teologales

487. Las virtudes teologales son únicamente tres: fe, esperanza y caridad.

1. FE. Como explicamos en su lugar correspondiente (cf. n.102), Jesucristo, desde el primer instante de su concepción, gozó de la visión beatífica en su más alto grado de perfección. Ahora bien: la visión beatífica es incompatible con la fe: lo que se *ve* no se cree. Jesucristo, por consiguiente, no tuvo *fe* ni podía tenerla.

Pero, a pesar de ello, se le puede presentar como modelo incomparable en lo que pudiéramos llamar *el espíritu de fe*, que consiste en la *plena aceptación* de las verdades reveladas por Dios y en *el criterio sobrenatural* para ver y juzgar todas las cosas desde el punto de vista de Dios.

Sería interminable ponerse a citar textos evangélicos para demostrarlo. Todo el Evangelio es un testimonio impresionante de este espíritu de fe en que se desenvolvió la vida de Jesús. Todo lo veía *desde arriba*, desde el punto de vista de Dios. Ni siquiera la ternura verdaderamente filial que sentía por su madre María y por su padre adoptivo San José podían detenerle un instante cuando se trataba de las cosas de su Padre celestial (Lc 2,49). Jesucristo pasó su vida terrena *sublevatis oculis in caelum:* con los ojos fijos en el cielo (Io 17,1).

2. ESPERANZA. Tampoco tuvo Jesucristo la virtud teologal de la esperanza en cuanto a su objeto primario (la posesión eterna de Dios), porque su alma santísima gozó de la plena fruición de Dios desde el primer instante de su ser; aunque pudo tenerla, y la tuvo de hecho, con relación a uno de sus objetos secundarios: la glorificación de su cuerpo.

Pero Cristo es el modelo supremo en cuanto a las manifestaciones fundamentales de la esperanza cristiana:

a) *La omnímoda confianza en Dios:* «Ved los lirios del campo..., ved las aves del cielo..., ¿cuánto más vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6, 25-34). «Confiad: soy yo» (Mc 6,50).

b) *El esperarlo todo de Dios:* «Ya sabe vuestro Padre celestial las cosas que necesitáis antes de que se las pidáis» (Mt 6,7-13). «Padre..., yo sé que siempre me escuchas» (Io 11,42).

c) *El anteponer a los bienes caducos y perecederos de la tierra los celestiales y eternos:* «¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» (Mt 16,26). «Necio, esta misma noche morirás; lo que has almacenado, ¿para quién será?» (Lc 12,20).

d) *Deseo del cielo:* «Me voy y volveré a vosotros. Si me amarais, os alegraríais, pues voy al Padre» (Io 14,28).

3. CARIDAD. Jesucristo poseyó y practicó la virtud de la caridad en el grado más sublime que jamás ha practicado nadie en su doble aspecto: amor de Dios y del prójimo por Dios.

a) El amor a su Padre celestial constituyó en Jesucristo-hombre una verdadera obsesión. Bajó del cielo no para hacer su voluntad, sino la del Padre (Io 6,38); desde niño tiene que ocuparse en las cosas de su Padre celestial (Lc 2,49); hizo siempre lo que es de su agrado (Io 8,29); su comida es cumplir la voluntad del Padre (Io 4,34); no buscaba su propia voluntad, sino la del Padre, que le envió (Io 5,30); ni quiere que se cumpla la suya, sino la de El (Mt 26,42); su gloria la recibe de su Padre (Io 8,54); forma una sola cosa con El (Io 10,30); el Padre está en él y él en el Padre (Io 10,38); por eso le conoce perfectamente (Io 10,15) y le ama, cumpliendo el mandato que recibió de El (Io 14,31); el que cumple la voluntad de su Padre es su hermano y su hermana y su madre (Mt 12,50). En resumen: Cristo vino a la tierra por mandato de su Padre, vivió para su Padre y murió entregando su espíritu a su Padre (Lc 23,46).

b) El amor al prójimo lo practicó en el más alto grado en que es posible practicarlo: hasta dar la propia vida por todos nosotros (Io 15,13). El Evangelio nos dice que «se compadecía entrañablemente de las gentes» (Mt 9,36; 14,14; 15,32), que «los curaba a todos» (Mc 6,56), que se adelantaba a las súplicas (Mc 1,25; 3,5; 5,8), que trataba a los pecadores y publicanos con inefable mansedumbre y dulzura: Zaqueo, Mateo, la Magdalena, la adúltera, el buen ladrón, etc.; amaba a los niños (Mc 9,35), compartió la angustia del corazón de un padre (Mc 5,36), de una madre desolada (Lc 7,13), de unas hermanas afligidas por la muerte de su hermano (Io 11, 35). El apóstol San Pedro resumió en una fórmula emocionante la vida entera de Jesús: *Pertransiit benefaciendo et sanando omnes:* «Pasó por el mundo haciendo bien y sanando a todos» (Act 10,38).

b) **Las virtudes morales**

488. Las virtudes morales se dividen en *cardinales* y *derivadas*. He aquí las primeras y algunas de las segundas.

1. PRUDENCIA. La recomendó repetidas veces: «Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10,16). «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra» (Mt 10,23). Esto mismo nos enseñó con su ejemplo, huyendo a Egipto de la persecución de Herodes (Mt 2,13) y apartándose de la muchedumbre cuando quisieron hacerle rey, lo que hubiera perturbado sus planes mesiánicos (Io 6,15).

Su admirable sabiduría y prudencia brilló ya en el templo cuando tenía solamente doce años (Lc 2,47), en la solución del problema sobre el tributo al César (Mt 22,21), en sus conversaciones y polémicas con los escribas y fariseos y en las respuestas al procurador romano Poncio Pilato.

2. JUSTICIA. En cuanto Dios que era, Jesucristo no tenía ninguna obligación de justicia absolutamente para con nadie. Sin embargo, quiso darnos ejemplo de justicia *legal* pagando el tributo al templo (Mt 17,27); de justicia *conmutativa*, pagando el precio de los alimentos que tomaba en compañía de sus discípulos (Io 4,8), y de justicia *distributiva*, prometiendo a sus apóstoles, que lo habían dejado todo por El, sentarse sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19,27-28).

Entre las virtudes derivadas de la justicia, como partes potenciales de la misma, destacan la *religión*, la *piedad* y la *obediencia*. De las tres es Cristo modelo acabadísimo:

a) RELIGIÓN. Practicó incluso los ritos religiosos que no le obligaban: la circuncisión, la presentación en el templo, el rescate como primogénito, el tributo al templo. Subía a Jerusalén por la fiesta de la Pascua desde los doce años, celebraba la Pascua judía comiendo el cordero pascual, figura del gran sacrificio redentor que había de consumarse en el Calvario. Pasaba con frecuencia las noches en oración (Lc 6,12) y adoraba continuamente al Padre «en espíritu y en verdad» (Io 4,23).

b) PIEDAD. Amó con verdadera ternura filial a María y José, les obedecía y estaba sujeto en todo (Lc 2,51), hizo a petición de su Madre su primer milagro (Io 2,11) y a la hora de su muerte la dejó encomendada a su discípulo predilecto (Io 19,25-27).

Amó también entrañablemente a su *patria* terrena, derramando lágrimas al anunciar el negro porvenir que le esperaba en castigo de su obstinación en rechazar la salud mesiánica (Lc 19,41-44).

c) OBEDIENCIA. San Pablo expone en un texto emocionante el heroísmo de Cristo, «hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre» (Phil 2,8-9). Puede decirse que la vida de Cristo sobre la tierra fue un acto continuo de obediencia a la voluntad de su Padre celestial y a la de María y José durante los años de Nazaret.

3. FORTALEZA. La practicó en grado heroico desde los días de su infancia, soportando las molestias y trabajos de Belén, Egipto, Nazaret, vida apostólica, etc., y llevándola hasta su máximo exponente con los tormentos de su pasión y con el *martirio* de su muerte en la cruz. Como es sabido, el martirio es el acto principal de la fortaleza (II-II 124).

Entre las virtudes derivadas de la fortaleza destacan la *paciencia*, practicada heroicamente por Jesucristo en el trato con los escribas y fariseos, con las muchedumbres que le apretujaban, con sus apóstoles, tan apegados a las cosas de la tierra; en medio de las burlas e injurias durante su pasión, etc., etc., y la *perseverancia*, de la que dio muestras admirables en multitud de ocasiones, sobre todo prolongando su oración en medio de la agonía de Getsemaní: «Lleno de angustia oraba con más instancia» (Lc 22,44).

4. TEMPLANZA. Jesucristo es el gran modelo de moderación y templanza en todas las manifestaciones de la vida. Su maravilloso equilibrio psicológico, su *sobriedad*, la *suavidad* de su trato, su *mansedumbre y humildad*—tan grandes y evidentes que El mismo se pone por modelo de ellas (Mt 11,29)—, su *pureza* inefable, su *modestia* en el hablar y en su modo de vida, etc., etc., son otras tantas manifestaciones de su templanza divina y de las virtudes que de ella se derivan.

Podría escribirse un libro, de gran interés práctico, bajo el título «Jesucristo, modelo supremo de todas las virtudes». La Iglesia nos lo enseña al incluir en las letanías del Sagrado Corazón la invocación a que hemos aludido más arriba: «Corazón de Jesús, abismo de todas las virtudes».

ARTICULO III

EL CRECIMIENTO DE LA GRACIA POR VÍA DE ORACIÓN

489. El tercer procedimiento sobrenatural de que disponemos para aumentar en nuestras almas la gracia santificante, y con ella la expansión cada vez más perfecta de la vida cristiana en nosotros, consiste en el valor impetratorio de la oración. Por vía de oración podemos obtener de Dios gratuitamente, en plan de *limosna*, muchas cosas que no podemos o no acertamos a merecer por vía de justicia o de estricta *retribución*.

Vamos a recordar aquí las nociones fundamentales en torno al valor impetratorio de la oración.

Santo Tomás asigna a la oración cuatro valores: satisfactorio, meritorio, impetratorio y el de producir una cierta refección espiritual. Aquí nos interesa destacar, ante todo, su valor o eficacia impetratoria; pero antes digamos una palabra sobre los otros tres.

1) VALOR SATISFACTORIO. Que la oración tenga un valor satisfactorio es evidente con sólo tener en cuenta que supone siempre un acto de humildad y de acatamiento a Dios, a quien hemos ofendido con nuestros pecados, que tienen su raíz en el orgullo. Brota, además, de la caridad, fuente de toda satisfacción. Y, finalmente, la oración bien hecha es de suyo una cosa *penosa* al menos

para las almas imperfectas, por el esfuerzo de atención y la tensión de la voluntad que supone. Es, pues, claramente satisfactoria [1]. El concilio de Trento habló expresamente del valor satisfactorio de la oración [2].

2) VALOR MERITORIO. Como cualquier otro acto de virtud sobrenatural, la oración recibe su valor meritorio de la caridad, de donde brota radicalmente por medio de la virtud de la religión, de la que es acto propio. Como acto meritorio, la oración está sometida a las condiciones de las demás obras virtuosas y se rige por sus mismas leyes. Puede en este sentido merecer de *condigno* todo cuanto puede merecerse con esa clase de mérito, supuestas las debidas condiciones [3].

3) REFECCIÓN ESPIRITUAL. El tercer efecto de la oración, dice Santo Tomás, es una cierta refección espiritual del alma. Este efecto lo produce la oración por su sola presencia: *praesentialiter efficit* [4]. Pero para que de hecho se produzca es absolutamente necesaria la *atención;* ese deleite espiritual es incompatible con la divagación voluntaria de la mente. Por eso, la oración extática—en la que la atención del alma es máxima por la concentración de todas sus energías psicológicas en el objeto contemplado—lleva consigo la máxima delectación que se puede alcanzar en esta vida.

Y es natural que así suceda. La oración nutre nuestra inteligencia, excita santamente nuestra sensibilidad, estimula y fortifica nuestra voluntad. Es una verdadera *refección espiritual,* que por su misma naturaleza está llamada a llenar el alma de suavidad y de dulzura.

4) VALOR IMPETRATORIO. Este es el que más nos interesa destacar aquí como elemento de crecimiento y desarrollo de nuestra vida cristiana.

Veamos en primer lugar cuáles son las principales diferencias entre el valor *meritorio* y el *impetratorio* de la oración [5].

a) La oración como *acto meritorio* dice una relación de *justicia* al premio; en cambio, su valor *impetratorio* dice relación tan sólo a la *misericordia* de Dios.

b) Como *meritoria* tiene eficacia intrínseca para conseguir el premio; como *impetratoria,* su eficacia se apoya únicamente en la promesa de Dios.

c) La eficacia meritoria se funda, ante todo, en la *caridad;* la impetratoria, ante todo, en la *fe.*

d) El objeto del mérito y de la impetración no es siempre el mismo, aunque a veces pueden coincidir. El justo merece y no siempre alcanza; el pecador puede alcanzar sin haber merecido.

Según estas nociones, podemos obtener por vía de oración el acrecentamiento de las virtudes infusas y de los dones que les

1 II-II 83-12. *In IV Sent.* d.15 q.4 a 7.
2 Denz. 905 y 923.
3 II-II 83,7 ad 2; a.15. *In IV Sent.* d.15 q.4 a 7 q.ª2.
4 II-II 83,13.
5 Cf. II-II 83,15-16.

acompañan, lo que se traducirá en un incremento o desarrollo de toda nuestra vida cristiana.

El concilio de Trento enseña, en efecto, que «la santa Iglesia pide este acrecentamiento de la justicia cuando ora: *Danos, Señor, aumento de fe, esperanza y caridad*» (D 803). Esa plegaria se encuentra en la oración litúrgica del domingo decimotercero después de Pentecostés.

Al explicar de qué manera la oración va más lejos que el mérito, puesto que podemos obtener por ella lo que de ninguna manera podríamos merecer, escribe con acierto el P. Garrigou-Lagrange [6].

«Conviene recordar aquí la diferencia que hay entre la oración de petición y el mérito. El pecador que ha perdido la gracia santificante nada puede merecer en ese estado, porque la gracia santificante es el principio donde radica el mérito sobrenatural. Puede el pecador, sin embargo, por una gracia actual, transitoria, *pedir;* puede suplicar la gracia de la conversión, y si la pide humildemente, con confianza y perseverancia, la obtendrá. Mientras que el mérito, que es derecho a una recompensa, hace relación a la justicia divina, la *súplica* va dirigida a la misericordia de Dios, que con frecuencia escucha y levanta, sin ningún mérito de parte de éstas, a las almas caídas [7]. Y la más miserable, desde el fondo del abismo donde yace postrada y donde no le es posible merecer, puede levantar su grito a la misericordia, y eso es la oración. El abismo de la miseria llama al de la misericordia, *abyssus abyssum invocat,* y si el pecador pone su corazón en esta súplica, su llamamiento es escuchado; su alma es levantada de donde yacía y Dios glorificado, como en el caso de María Magdalena. La virtud impetratoria de la plegaria no supone el estado de gracia, mientras que el mérito lo supone».

Esto con respecto al pecador, desprovisto de la gracia santificante. La oración es el *único* recurso sobrenatural de que dispone para salir de su triste situación, presupuesta la gracia actual necesaria para orar, que Dios no niega a nadie. Veamos ahora la eficacia impetratoria de la oración para el alma ya justificada por la gracia:

«Después de la conversión o justificación, nos es dado obtener el aumento de la vida de la gracia, tanto por el mérito como por la oración. Esta última, si es *humilde, confiada* y *perseverante,* nos alcanza una fe más viva, una más firme esperanza y una más ardiente caridad, que es justamente lo que pedimos en las tres primeras peticiones del *padrenuestro* [8]. La oración mental del justo, que se detiene a meditar esa plegaria divina, se nutre abundantemente de cada una de sus peticiones, y permanece a veces largo rato saboreando amorosamente cualquiera de ellas; esa oración es, a la vez, meritoria e impetratoria [9]. Da derecho a una mayor caridad, virtud de donde procede, y, por su fuerza impetratoria, *con frecuencia obtiene más de lo que merece.* Además, en el caso de ser fervorosa, lo obtiene inmediatamente.

Por ahí se echa de ver cuán provechosa puede ser la oración, cómo y con qué fuerza atrae a Dios hacia nosotros, obligándole a entregársenos íntimamente y forzándonos a entregarnos a El. Repitamos con frecuencia la hermosa plegaria de San Nicolás de Flüe: «Señor Jesús, tómame sacándome de mí mismo y guárdame en ti». En ella se encierra *un ferviente acto*

6 Cf. *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944) p.1.ª c.7 (vol.1 p.158-160).
7 Cf. II-II 83,16 c. et ad 2.
8 Cf. II-II 83,9.
9 Cf. II-II 83,16.

meritorio, que obtiene en el acto el aumento de caridad que merece, y *una súplica*, que obtiene *más de lo que merece*. En tal caso el corazón se dilata para recibir más abundantemente la divina gracia, el alma se desprende de todo lo creado y se hace más ávida de Dios, en el que encuentra eminentemente todo bien digno de ser amado.

Todo recogimiento sería poco para gustar estas cosas suficientemente; a veces nos es dado conseguirlo en el silencio absoluto de la noche, cuando todo está callado y el alma se concentra a solas con su Dios, con Jesucristo su Salvador. Experimenta entonces que Dios es infinitamente bueno, y a través de la oración, que es a la vez un mérito y una invocación, se ofrenda totalmente a El y le recibe en una prolongada comunión espiritual que tiene sabor de vida eterna. Es la vida eterna comenzada, *quaedam inchoatio vitae aeternae*, como dice Santo Tomás [10].

Muchas veces, pues, la virtud impetratoria de la oración únese al mérito para obtener el acrecentamiento de la caridad, un amor de Dios más puro y más intenso.

Además, *puede el justo obtener por la oración ciertas gracias que sin ella no sabría merecer*, particularmente el don de la perseverancia final. Este don nunca lo podemos merecer, ya que no es otra cosa que la perseverancia hasta la muerte en el estado de gracia, que es principio de todo mérito, y es evidente que el principio mismo del mérito no puede ser merecido [11]. Sin embargo, la perseverancia final o la gracia de la buena muerte puede ser obtenida por la oración humilde, confiada y perseverante. Por eso la Iglesia nos invita a rezar todos los días con fervor en la segunda parte del *avemaría:* «Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte». La plegaria va en este caso *más lejos que el mérito*, al dirigirse, no a la divina justicia, sino a la infinita misericordia.

Del mismo modo podemos pedir a Dios la gracia de conocerle de una manera más íntima y profunda, con aquel conocimiento que se llama *contemplación infusa*, que da lugar a una unión con Dios más estrecha y fecunda...

Es, pues, claro que la oración dirigida a la infinita misericordia sobrepasa al mérito; y puede obtener, aun para un pecador incapaz de merecer, la gracia de la conversión; y para el justo consigue con frecuencia gracias que no le sería posible merecer, tal como la perseverancia final y demás gracias eficaces que a ella conducen».

Y con esto terminamos este capítulo sobre el crecimiento de la gracia. Los sacramentos, que nos la confieren o aumentan por sí mismos *(ex opere operato);* la práctica de las virtudes cristianas, que nos la aumentan por vía de *mérito;* y la eficacia de la oración, que produce el mismo resultado por vía de limosna o de *impetración*. Tales son los procedimientos, en verdad riquísimos, de que dispone el cristiano para incrementar su unión con Dios, y con ella el desarrollo y crecimiento de toda su vida sobrenatural.

[10] Cf. II-II 24,3 ad 2; I-II 69,2; *De veritate* 14,2.

[11] Cf. I-II 114,9. Es evidente que, siendo la gracia el principio del mérito—o sea, aquello sin lo cual nada se puede merecer—, escapa en absoluto al mismo mérito. Ahora bien: la *conservación* del estado de gracia equivale a la *producción* de la misma, y por eso está fuera del alcance del mérito. *(N. del A.)*

SECCION III

La vida oculta del cristiano

490. Continuando el paralelismo entre la vida de Cristo y la del cristiano—que ha de ser una reproducción de la misma encuadrada en su propio ambiente—, vamos a examinar ahora las características de su vida oculta, o sea, las que corresponden al trato con las personas de su propia familia en el seno del hogar y a las actividades íntimas de su vida privada. En la sección cuarta examinaremos las relativas a su vida pública y social.

Jesucristo, nuestro divino modelo, prolongó su *vida oculta* durante treinta años, dedicando únicamente dos o tres a su vida pública o apostólica. Este hecho es, por sí solo, altamente significativo. La desproporción enorme entre la vida de recogimiento y de soledad en la casita de Nazaret y la actividad desbordante de su vida pública encierra para nosotros una gran lección. No trabaja más por la gloria de Dios y su propia santificación el que más se mueve, sino el que se une más íntimamente a Dios. La vida contemplativa es más perfecta y meritoria que la activa [1]. Esta última, por otra parte, no debe representar jamás una *resta* a la vida de oración, sino más bien una *suma*, es decir, algo que se añade a la contemplación sin sacrificarla en lo más mínimo [2]. La acción apostólica no será jamás fecunda si es cualquier otra cosa que un desbordamiento hacia fuera de la plenitud de nuestra contemplación [3].

Cuatro son las principales características de la vida de Jesús, María y José en la casita de Nazaret: *pobreza, trabajo, piedad* y *unión entrañable de los corazones*.

Antes de aplicar estas características a la vida del cristiano, escuchemos a Fillion describiéndolas tal como las practicaban Jesús, María y José [4]:

«¿Será posible formarnos idea exacta de la vida que aquella augusta «trinidad de la tierra» hacía en Nazaret cuando Jesús de niño se convirtió en agraciado adolescente y más tarde en joven perfecto que atraía juntamente hacia sí la benevolencia del cielo y el afecto de los hombres? Sí hasta cierto punto, según lo que conocemos de sus almas y por lo que nos dicen las costumbres de aquel tiempo, que en gran parte se conservan todavía en Nazaret.

Era la suya, en primer término, *una vida de pobreza*, y, por consiguiente, de *humildad*, de *oscuridad*. A veces se ha exagerado la pobreza de la Sagrada Familia, confundiéndola con la miseria y la indigencia. Más tarde, cuando Jesús viva su fatigosa vida de misionero, después de haberlo dejado todo para esparcir la buena nueva por toda Palestina, podrá decir que el Hijo del hombre no tenía en propiedad ni una piedra donde reclinar la cabeza (Mt 8,20). Lo mismo dirá de El San Pablo: *Por vosotros se hizo pobre:*

[1] Cf. II-II 182,1-2.

[2] «Cuando alguien es llamado de la vida contemplativa a la activa, esto no se hace a modo de substracción, sino de suma o añadidura» (II-II 182,1 ad 3).

[3] Cf. II-II 182,2; cf. 188,6.

[4] L. CL. FILLION, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* 3.ª ed. (Madrid 1942) t.1 p.41-43.

Propter vos egenus factus est (2 Cor 8,9). Pero gracias al animoso trabajo de San José, gracias también al trabajo de Jesús mismo cuando ya hubo crecido, no fue la vida de la Sagrada Familia la de los pobres a quienes todo falta. En general, los orientales se contentan siempre con poco en lo que atañe a habitación, vestidos y alimento. Sencillos y sobrios, pueden vivir con muy reducidos gastos. Recordando las indicaciones hechas anteriormente, fácil nos es representarnos cómo eran la casa, los muebles, los vestidos y los alimentos de Jesús, de María y de José.

Su vida era también de *activo trabajo*, como se deduce de lo que acabamos de decir del oficio ejercido por San José y después por Jesús, con ayuda del cual subvenían a las modestas necesidades de la casa. Nuestro Señor y su padre adoptivo merecieron así servir de patronos y modelos a los obreros cristianos. Por lo demás, ya hemos visto que el trabajo manual era tenido entonces en gran aprecio en el país de Jesús y que los más célebres rabinos no se desdeñaban de dedicarse a él. También María se dedicaba infatigablemente a las múltiples ocupaciones domésticas, cumpliendo con perfección la significativa divisa de la matrona romana: «Permaneció en casa, hiló la lana»: *Domi mansit, lanam fecit*. Puede suponerse que la casa de José tenía un huerto contiguo, que él cultivaba en sus horas libres y que aumentaba sus modestos recursos. Su colaboración era, sin duda, buscada en la época de los grandes trabajos agrícolas. Quizá también se le llamaba a los lugares vecinos para construcciones o reparaciones propias de su oficio.

En tercer lugar, *vida de piedad*, de piedad ardiente, de perpetua unión con Dios, que los ángeles del cielo contemplarían con embeleso. En la casa de Nazaret se oraba con frecuencia. ¡Y con qué fervor tan inefable! Allí, más aún que entre las otras familias de Israel, penetraba la religión hasta en los menores actos de la vida. Todo en aquella casa servía de alimento a la piedad. El sábado y los demás días de fiesta, Jesús, María y José asistían a los oficios de la sinagoga, edificando a todos por su grave y recogida compostura. Poníanse entonces, según la costumbre general, sus mejores vestidos, de vivos colores, sobre los cuales Jesús y su padre adoptivo se echaban su *talleth* o manto de oración, mientras que María se cubría con un largo velo blanco.

En fin, era la vida de los miembros de la Sagrada Escritura de *dulce y santa unión*, de recíproco e infatigable afecto. Baste esta sencilla indicación, pues nos sentimos sin fuerzas para describir el amor paternal y maternal de los padres del Salvador y el filial cariño con que Jesús les correspondía. Añadamos, por último, que con sus parientes, con sus vecinos, con todos, sostenían relaciones de afectuosa cordialidad y de una caridad práctica que, llegado el caso, no escatimaba sacrificios.

¡Plega a Dios que estas observaciones, aunque forzosamente superficiales e imperfectas, sean parte a esclarecer la vida oculta de Jesús! Añadiremos todavía que ésta fue, en resumen, una vida feliz. Sería extraño error el imaginarse al divino adolescente, a su madre y a su padre adoptivo viviendo una vida taciturna y triste. Lo que más tarde dirá Jesús de las alegres reuniones de familia lo había experimentado personalmente en Nazaret. ¡Cómo gozaría entre tal madre y tal custodio! El era el más tierno y respetuoso de los hijos. María se mostraba la más amorosa de las madres. ¡Cuántas veces, andando el tiempo, había de recordar con arrobamiento, en sus prolongadas meditaciones, aquellos benditos años de Nazaret! José vivía entregado sin reserva a estos dos seres que Dios se había dignado confiarle. Sobre este santísimo grupo se derramaban sin cesar los más preciados favores del cielo; en él florecían también todas las virtudes de la tierra.

Un día, sin embargo, penetró el duelo en aquel hogar, único en el mundo, cuando, entre los brazos de Jesús y de María, expiró dulcemente aquel esposo virginal y padre adoptivo. Todo persuade, y así comúnmente se admite, que aquel feliz tránsito acaeció antes que el Salvador inaugurase su vida pública. Colígese razonablemente del hecho de que José no sea mentado por San Juan entre los parientes del Salvador al referir su primer milagro (Io 2,12), ni en otros pasajes relativos a época posterior (Mt 13, 55-56; Mc 6,3). Entonces más que nunca rodeó Jesús a su madre de respeto y de ternura; entonces más que nunca mostró María su amor maternal a su divino Hijo. Juntos lloraron y se consolaron mutuamente».

Así debieron de ser los años de la vida de Jesús en Nazaret. A imitación del divino modelo, veamos ahora cómo debe santificar el simple cristiano su *vida oculta* en el seno de su propio hogar.

1. Vida de pobreza y sencillez

491. No está en mano de ningún hombre escoger la casa y el lugar de su propio nacimiento. Unos nacen de padres ricos en un espléndido palacio; otros, de padres pobres en una mísera vivienda o al aire libre. Son designios inescrutables de la divina Providencia que no nos es lícito investigar.

Una cosa es del todo clara y cierta: Dios prefiere la pobreza a las riquezas; la humildad, al fausto y la ostentación; el silencio y la oscuridad, al ruido y al brillo falaz ante el mundo. Está demasiado claro el Evangelio para que abriguemos sobre ello la menor duda.

El cristiano que haya tenido la dicha de nacer pobre, tiene facilitada en gran escala la tarea de su propia santificación: basta que una su pobreza a la de Cristo, no con resignación, sino con verdadera alegría de parecerse de este modo a El, *que, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que nosotros fuésemos ricos por su pobreza* (1 Cor 8,9). Aunque el mundo está incapacitado para comprender estas cosas—*la sabiduría del mundo es necedad ante Dios* (1 Cor 3,19)—, es cosa ciertísima que el haber nacido pobre es una de las mayores gracias y bendiciones que el hombre puede recibir de Dios, con tal de saberlo comprender y agradecer: «Bienaventurados los pobres *de espíritu*, porque vuestro es el reino de los cielos» (Mt 5,3).

Para los ricos es mucho más difícil el acceso al reino de Dios (Mt 19,23). Apegados a los bienes materiales, es muy difícil que sepan usarlos según los designios divinos. Por muy cristiano que sea, casi ningún rico está de veras convencido de que ante Dios no es *dueño*, sino mero *administrador*, de los bienes que posee, y que llegará un día en que Dios le pedirá estrecha cuenta de su administración: *Dame cuenta de tu administración* (Lc 16,2). No puede aceptarse el lujo y despilfarro de algunos ricos—como ni tampoco su tacañería y excesivo ahorro «para el día de mañana»—cuando tantos hermanos suyos carecen hasta de las cosas más urgentes y necesarias para la mera conservación de su vida: *En verdad os digo que, cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo no lo hicisteis. E irán al suplicio eterno* (Mt 25,45-46).

No todos los ricos están obligados a llevar a la práctica el con-

sejo evangélico que les señala el camino de la más alta perfección: *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme* (Mt 19,21). No todos aciertan a comprender que es un gran negocio renunciar a ser millonarios durante setenta u ochenta años a trueque de serlo para toda la eternidad. Dios no da a todos las mismas luces y no hay nada, por otra parte, que tanto ciegue la inteligencia como el apetito desordenado de riquezas. Pero, sea de ello lo que fuere, es cierto que tanto los ricos como los pobres no podrán vivir intensamente la vida cristiana, *ni siquiera salvarse*, si no poseen, al menos, el *espíritu* de la pobreza evangélica: *Pero ¡ay de vosotros, ricos, porque habéis recibido ya vuestro consuelo!* (Lc 6,24).

Este espíritu de pobreza supone un verdadero *desprendimiento del corazón* de todas las cosas de este mundo. No excluye la normal solicitud por las cosas necesarias a la vida—«el pan nuestro de cada día dánosle hoy»—, pero sí la inquietud y el desasosiego:

«No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?

Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su estatura un solo codo?

Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad a los lirios del campo cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más por vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,25-30).

Aparte de esta confianza omnímoda en la divina Providencia, el espíritu de pobreza evangélica exige de los pobres que, lejos de llevarla con enfado, bendigan a Dios por su pobreza, sin perjuicio de pedirle confiadamente su paternal ayuda en sus necesidades materiales. Y de los ricos o personas de posición desahogada exige la práctica espléndida y generosa de la caridad cristiana en forma de *limosnas* y ayuda material a sus hermanos necesitados. No olviden los ricos que con la misma medida con que midamos a los demás seremos medidos nosotros (Mt 7,2). En este sentido es cosa cierta y evidente que la limosna enriquece mucho más a quien la da que a quien la recibe, puesto que este último recibe únicamente bienes materiales y caducos a cambio de los espirituales y eternos que recibirá el rico en recompensa de su caridad: *Dad y se os dará; una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno. La medida que con otros usareis, ésa se usará con vosotros* (Lc 6,38).

Las personas consagradas a Dios en el estado religioso han de practicar en su forma más perfecta este *espíritu de pobreza*, elevado por el voto correspondiente a la categoría y excelencia de la virtud de la religión. No olviden que este voto les obliga fundamentalmente a tres cosas: *a)* a no tener *nada* como propio; *b)* a no disponer de

nada sin permiso del superior; *c)* a vivir *pobremente*, inclinándose y prefiriendo siempre las cosas más humildes y ordinarias.

Otro aspecto de esta vida pobre y humilde, que obliga en mayor o menor escala a todos los cristianos, consiste en inclinarse a la vida oculta y retirada, renunciando de buen grado al brillo y a la fama ante el mundo, a menos que la gloria de Dios, los deberes del propio estado o el provecho espiritual del prójimo nos obliguen a presentarnos ante los demás. En esto, como en todo, nos dio ejemplo sublime el divino Maestro durante los treinta años de su vida oculta en Nazaret. Nadie sospechaba que aquel niño, aquel adolescente, aquel joven obrero, era nada menos que el Hijo de Dios vivo. Sólo María y José admiraban en silencio el inefable misterio. Nada hacía Jesús, nada decían José y María que pudiese descubrirlo ni aun dejarlo entrever o vislumbrar. ¡Qué lección para nosotros!

2. Vida de trabajo

492. La segunda característica de la vida oculta de Jesús en Nazaret es, decíamos, su vida de intenso trabajo manual.

El trabajo es ley de la vida. Aunque el hombre no hubiera pecado hubiera tenido que trabajar. Lo dice expresamente la Sagrada Escritura:

«Tomó, pues, Yavé Dios al hombre y le puso en el jardín del Edén *para que lo cultivase y guardase*» (Gen 2,15).

Este trabajo, en el primitivo plan de Dios, no hubiera resultado penoso para el hombre; al contrario, hubiera constituido para él un motivo de placer y de sana distracción, como ocurre aún ahora con un potentado que dedica algunos ratos al cultivo de su jardín en plan de solaz y de recreo. Pero al sobrevenir la catástrofe del pecado original, Dios impuso al hombre el trabajo en plan de castigo:

«Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer...
Por ti será maldita la tierra;
Con tu trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida;
Te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo.
Con el sudor de tu rostro comerás el pan» (Gen 3,17-19).

El trabajo-placer se convirtió desde entonces en trabajo-dolor. En vez de saborear los frutos deliciosos que le hubiera ofrecido casi espontáneamente el jardín del Edén, el hombre tendrá que regar con el sudor de su frente la aridez de una tierra que no le producirá por sí misma otra cosa que espinas y abrojos.

Pero llegó un día en que el trabajo del esclavo se vio sublimado a una altura divina. Las manos de Dios, que fabricaron el universo, se convirtieron en manos de un pobre obrero manual. Los ángeles vieron con estupefacción trabajar a Dios en un taller de carpintero.

Desde entonces todo ha vuelto a cambiar para el hombre. El trabajo no ha dejado de ser penoso—subsisten razones de altísima

sabiduría para no hacerle perder este carácter—, pero ha dejado de ser estigma infamante del esclavo para convertirse en medio eficacísimo de mostrar el Hijo a su Padre la ternura y delicadeza de su amor. Desde Nazaret, el trabajo-castigo se ha convertido para siempre en instrumento eficaz de santificación.

Todo el secreto consiste en saberlo santificar de hecho. No todos los hombres aciertan, ni siquiera entre los cristianos. Muchos de ellos consideran el trabajo como la cosa más odiosa del mundo, como algo que es preciso tolerar porque lo imponen con necesidad inexorable las circunstancias en que se desenvuelve la propia vida, pero cuyo yugo se desea ardientemente sacudir. No advierten que con esta actitud de sorda rebeldía contra los planes misericordiosos de Dios, lejos de aligerar la carga, la aumentan y agravan mucho más. El odio y la rebeldía conducen a una desesperación estéril: sólo el amor y la sumisión aligeran la cruz y la convierten en fecundo instrumento de santidad.

No podemos detenernos en una exposición amplia de este aspecto interesantísimo del trabajo cristiano. Pero vamos a recordar, con brevedad extrema, las ideas fundamentales de la llamada *mística de la profesión*, o sea, del aspecto sobrenatural y santificante del trabajo cristiano [5].

a) El trabajo cristiano es un culto incesante a Dios

493. Rectamente entendido y realizado con espíritu sobrenatural, no cabe duda que el trabajo es un verdadero culto a Dios.

«El cristiano—dice a este propósito el P. Sertillanges [6]—debe considerar igual estar en su banco, en su oficina, en su fábrica, en su finca o en el cielo, pues en todas partes encuentra a Dios. El trabajador cristiano es un adorador..., yo diría un sacerdote. Una mujer que cose *con espíritu elevado* me sugiere la imagen del destino uniendo las fracciones de la eternidad; y sus tijeras, cayendo en el silencio suplicante, despiertan en mí el recuerdo del toque emocionante de las horas en una iglesia durante una ceremonia. Establecida la armonía entre el alma y aquello que permanece, no hay más que vivir plenamente y poner todo nuestro ser en nuestra obra, para de este modo formar parte de lo eterno...

No basta—si es que se ha hecho así—que únicamente estén impregnadas del espíritu evangélico aquellas facetas de nuestra vida consagradas al culto; es preciso que lo esté nuestra vida entera. Y el deber de estado es precisamente un verdadero culto; es el culto de los días laborables; es la plegaria incesante que Cristo nos pide *siempre que trabajemos en su nombre*».

Nótese, sin embargo, que el único trabajo que constituye un verdadero culto a Dios es el trabajo cristiano, o sea, *el realizado en gracia de Dios* y con sentido sobrenatural (v.gr., para glorificarle o cumplir su divina voluntad). Sería un gran error y hasta una verdadera herejía decir que glorifica también a Dios el trabajo del renegado o del blasfemo que ejecuta sus actividades profesionales con toda puntualidad y exactitud, pero maldiciendo al mismo tiempo

[5] Cf. nuestra *Teología moral para seglares* (BAC, Madrid 1957) vol.1 n.918.
[6] P. SERTILLANGES, O. P., *Deberes* (Bilbao 1953) p.127 y 129.

a la divina Providencia por la suerte que le ha deparado en este mundo. Tampoco puede glorificarle el trabajo del cristiano realizado en pecado mortal. Se exige, al menos, el estado de gracia y la recta intención de glorificar a Dios y cumplir su divina voluntad. Y todo ello con intención, al menos, *virtual* no retractada, aunque será tanto más meritorio aquel trabajo cuanto más *actual* sea la intención sobrenatural de glorificar con él a Dios.

b) El trabajo cristiano es una oración

494. Teniendo en cuenta la reserva que acabamos de hacer, no hay inconveniente en admitir esta nueva proposición. Escuchemos al P. Sertillanges:

«El cristiano que lleva adelante sin desmayo y lo mejor que puede esta vida que Dios le otorgó; que cumple su deber en el hogar, en el astillero, en su estudio o en su despacho de negocios, en el cuartel, en la redacción, en la sociedad y aun en el estadio y en el mismo juego, *y que lo hace todo con verdadero espíritu religioso*, es decir, *con el fin de dar gloria a su Creador* y de acercarse más y más a El con los suyos y con todos a través de la existencia, este hombre, este *cristiano*, no cesa de orar. Para él se dijo: *El que trabaja, ora;* si bien debe también recordar a su debido tiempo que este proverbio tiene su correspondencia: *El que ora, trabaja*» [7].

Para conectar nuestro trabajo con Dios y darle sentido de oración, basta simplemente—presupuesto como condición indispensable el *estado de gracia*—entregárselo de antemano mediante el ofrecimiento general de la mañana y ratificar de vez en cuando durante el día nuestra intención sobrenatural, para corregir las posibles desviaciones o movimientos menos rectos que hayan podido surgir en nuestro espíritu al contacto con las miserias humanas propias o ajenas.

c) El trabajo cristiano expía nuestros pecados

495. Es ley inexorable de la divina justicia el castigo del culpable, y esto no puede hacerse sin dolor: lo exige así la naturaleza misma de las cosas.

En efecto: el orden establecido por Dios en el mundo puede compararse a una balanza perfectamente nivelada y descansando en su fiel. El pecador, empero, se encarga de desnivelarla poniendo en uno de sus platillos el peso de un *placer* (todo pecado lo lleva consigo, razón por la cual lo comete el pecador). El equilibrio no puede restablecerse sino colocando en el otro platillo de la balanza el peso de un *dolor*, o sea, lo contrario del placer que motivó el desequilibrio. Esta es la razón profunda de la necesidad del dolor para expiar el pecado, hasta el punto de que San Pablo pudo escribir que *no hay remisión sin efusión de sangre* (Hebr 9,22).

Ahora bien: el trabajo—de cualquier naturaleza que sea, intelectual o corporal—es, de suyo, una cosa penosa, que supone esfuer-

[7] O.c., p.129.

zo y dolor. Sufrido en gracia de Dios y con sentido de reparación de nuestras culpas, tiene una fuerza expiatoria extraordinaria, que aventaja con mucho a las purificaciones ultraterrenas. El fuego del purgatorio limpia y purifica las almas, pero no les aumenta en lo más mínimo el grado de sus merecimientos; mientras que el dolor, soportado cristianamente en esta vida, aumenta en gran escala nuestros méritos, al mismo tiempo que pule y abrillanta nuestras almas en el crisol de su propia expiación.

d) El trabajo cristiano es un instrumento de santificación

496. Es un simple corolario de cuanto acabamos de decir. A las razones alegadas podría añadirse una más, verdaderamente definitiva: el trabajo cristiano hace que nuestra voluntad se conforme con la de Dios, y en esto precisamente consiste la perfección cristiana. Escuchemos de nuevo al P. Sertillanges [8]:

«Un papa decía que canonizaría, sin más informaciones, al religioso que hubiera sido fiel a su regla. Idéntica declaración merecería la regla austera del deber de estado en toda su integridad. Ninguna diferencia hay entre la regla escogida por Dios y la que Dios impone por medio de su providencia. *La medida del mérito adquirido es el corazón*, y en ello descubrimos, aunque imperfectos, idéntico motivo para alabar como para imitar».

Claro que para alcanzar este magnífico resultado es indispensable saber *santificar el trabajo*. Fuera de los sacramentos, cuya eficacia santificadora les viene directamente del mismo Cristo, ningún instrumento de santificación produce su efecto por sí mismo o *ex opere operato*. Es preciso que a su virtualidad intrínseca se añada el esfuerzo y colaboración del hombre. Escuchemos de nuevo al P. Sertillanges [9]:

«Lo que primeramente es necesario para que se establezca y se haga más íntimo nuestro contacto con Dios en el trabajo, es que sintamos la *presencia de Dios*. Presencia significa aquí pensamiento. Si no pienso en Dios, lo alejo; y aunque El siempre esté conmigo, yo no estaré con El.

Es preciso, además, que *nuestra voluntad se adhiera a la suya*, y esto de dos modos:

a) *Negativamente*, no admitiendo nada que sea malo.

b) *Positivamente*, aceptando nuestro destino, nuestro obrar presente y nuestro porvenir, que señalará nuestra *fidelidad* y nuestra *confianza*. El trabajo exige de nosotros:

— un acto de fe,
— un acto de sumisión filial,
— un acto de adoración,
— un acto de amor.

Tarea pequeña—puesto que siempre lo es—, pero *sublimada por un gran corazón*. Tarea insignificante, pero ejecutada con el sentimiento de que, para nosotros, nada en el mundo la iguala. Tal es el deber de estado, ya que

[8] O.c., p.145.
[9] O.c., p.132-134. Hemos desarticulado los primeros párrafos a fin de que aparezca con mayor claridad la densidad de su contenido.

por él se cumple el deseo que Cristo nos convida a expresar con El: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo*.

Bien examinadas las cosas, sólo una situación me conviene: la mía. Y, después de ponderadas todas las circunstancias a la luz de la eternidad, comprendo que, en este momento, *solamente una acción coopera a mi salvación y a la gloria de Dios en su universo: la que yo realizo*. Si así no fuera, ni sería posible realizarla. Pero, desde el momento en que se la hace con recta intención o como necesaria, es buena. Su valor viene a ser, en cierto modo, infinito, puesto que en ese instante en que se hace representa al «querer» infinito. Todo aquello que intentase usurpar el lugar de este querer infinito sería un enemigo, constituiría una interposición entre Dios y yo, y no tengo por qué lamentarme de que sea un enemigo, aunque éste sea lo que sea: una hazaña moral, una conquista del apostolado, un heroísmo o un martirio, teniendo con ello siempre la seguridad de haber hecho o de hacer aun así lo que era preciso.

¡Oh qué bueno es sentirse de esta manera en la mano de Dios, unido a su corazón y colaborando en su obra inmensa y oculta! Es más: *la pequeñez de la tarea engendra una dulzura especial*. ¡Ved, Dios mío, cómo levanto una paja por amor vuestro! Sé muy bien que *algún día la veré brillar transfigurada en el templo invisible*. Efectivamente: también vuestro universo está hecho de briznas; vuestro océano, de gotas, y todos los Niágaras, de hilillos de agua. La grandeza está hecha con orden. El verdadero precio del universo es caminar a la perfección. Yo también, Señor, por vuestra gracia camino a la perfección, y, en consecuencia, también yo, si os amo, si os obedezco, voy según ese orden.

¡Gloria al trabajo, por el cual Dios está con nosotros, y nosotros con Dios! ¡Gloria a los pequeños sucesos que nosotros provocamos o a los que nos lanzan a la corriente de la Providencia para que en ella nademos sin desviarnos, sin prisas, sin presunción, sin violencia, sin impaciencia y sin temor, como si fuéramos una ola más!

Nuestra vida tiene un fin. Pero también cada uno de sus actos tiene el suyo: unirnos a Aquel que está ya presente en el tiempo con toda la magnitud y alegría de su eternidad, unirnos a Aquel que ya es nuestro».

3. Vida de piedad

497. La tercera característica de la vida de Jesús en el hogar de Nazaret fue la de una piedad ardiente, una profunda religiosidad cara a cara de su Padre celestial en compañía de María y de José.

«¡Qué bien debían de orar San José y María!

¡Y nuestro Señor! A la oración consagró la mayor parte de su estancia entre nosotros.

Tres años de ministerio activo.

Treinta años de oración. ¡Los diez onzavos de su vida!

El noviciado pudiera parecer largo a los apóstoles.

Nazaret fue el noviciado voluntario de Jesús.

El Maestro nos enseñó la fecundidad de las preparaciones lentas, la necesidad de la unión con Dios antes de la acción.

El cáliz que se llena es la oración.

El cáliz que se desborda es el apostolado.

Hablar de Dios es el celo.

Hablar con Dios es el recogimiento.

En el recogimiento es donde se saca el amor de Dios y de las almas, que es el apostolado en potencia; como el apostolado efectivo no será otra cosa que la oración comunicada»[10].

Al despertarse por la mañana, sin duda alguna el primer pensamiento y la primera mirada de Jesús serían para su Padre celestial. La oración brotaría espontáneamente de su corazón y afloraría a sus labios en forma de ferviente plegaria para santificar el nuevo día.

Al tomar el frugal desayuno, al comenzar su rudo trabajo de carpintero, frecuentemente durante él, en las horas de descanso y de silencio, al entregarse al descanso por la noche..., ¡cómo elevaría Jesús su corazón al Padre para manifestarle su ardiente piedad filial! El hogar de Nazaret era el templo más santo que ha conocido jamás la humanidad, y desde él se elevaba continuamente al cielo la divina liturgia que oficiaba con fervor inigualable el Sumo y Eterno Sacerdote en compañía de María y de José.

El hogar cristiano ha de ser una reproducción en pequeño del supremo modelo de Nazaret. La oración ha de embalsamar el ambiente de perfume sobrenatural. Las oraciones de la mañana en común, la bendición de la mesa con su correspondiente acción de gracias y, sobre todo, el rezo del santo rosario en familia antes o después de cenar, constituyen el programa mínimo diario de esta piedad hogareña, que ninguna familia que se precie de cristiana omitirá jamás bajo ningún pretexto. Este programa se incrementará los días festivos con alguna lectura piadosa, comentada por el padre o la madre a los hijos y sirvientes, y recogerá también, impregnándolas de sentido religioso, las grandes fiestas familiares: el onomástico de los padres y de los hijos, la primera comunión de los pequeñuelos, la fiesta de la Sagrada Familia, el «día del padre» o «de la madre», etc., etc. ¡Cuánta paz y felicidad podría proporcionar la vida del hogar a todos los miembros de una familia cristiana si acertaran a imitar, reproduciéndolas a su modo, las sublimes virtudes del hogar de Nazaret!

4. Unión de los corazones

498. La cuarta característica del hogar de Nazaret fue la unión entrañable de los corazones de Jesús, María y José.

Imposible describir este aspecto con nuestro torpe lenguaje humano. Hay cosas que sólo pueden vislumbrarse a través del silencio y del recogimiento de la oración. Apenas podemos imaginar el abismo de amor, de abnegación, de ternura, de entrega mutua que albergaban entre sí los corazones de Jesús, María y José. Jamás la más ligera nubecilla vino a empañar un solo instante la serenidad de aquel cielo azul que envolvía de continuo el humilde hogar del carpintero de Nazaret. Jamás una palabra más alta que otra, un gesto de impaciencia, un rasgo de mal humor, una expresión menos amable. Allí todo era paz, serenidad, ternura, cariño, abnegación, entrega mutua de corazones. Jamás había contemplado la humanidad, ni volverá a contemplarlo, una tan entrañable y profunda felicidad en medio de tanta sencillez, humildad y pobreza.

[10] HOORNAERT, *A propósito del Evangelio* (Santander 1946) p.91.

El P. Mauricio Meschler ha descrito de manera encantadora «un día en Nazaret», esto es, los diferentes incidentes de la jornada diaria en la casita de Nazaret en los días de trabajo y en los días festivos. Recogemos a continuación los párrafos más importantes de su simpática descripción[11]:

a) Un día ordinario en Nazaret

499. Todavía el sol no ha aparecido sobre las colinas de Nazaret. Duerme el Salvador en su habitación, cavada en la roca. ¡Qué bello y qué modesto en su tranquilidad! ¡Parece un ángel! Descansa sobre una estera bajo un cobertor y tiene la cabeza apoyada en una mano; la otra sobre el pecho. Se despierta y en seguida se levanta. Dirige a su Padre celestial el primer pensamiento de su corazón y la primera mirada de sus ojos: *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*: «Dios mío, velo hacia ti desde la salida del sol». Daría gracias a Dios por el reposo de la noche y le ofrecería el trabajo del día que había comenzado. Lo hace todo con presteza, pero con silencio y paz y sin turbar a nadie. Hace su oración y la meditación de la mañana con piedad extraordinaria en su actitud y en su corazón, y podemos asegurar que su oración sería bastante más larga que la nuestra: tal vez el motivo de su meditación era el padrenuestro, porque ésta es la oración del Salvador y, siempre y por encima de todas las cosas, la oración del Dios-hombre, oración verdaderamente católica y universal. Después de la oración, quizá iría a la cocina a fin de preparar todo lo que pudiera necesitar su Madre durante el día. Tal vez barría las humildes habitaciones, porque la más rigurosa limpieza reinaba en aquella morada. En seguida saludaba a su Madre y a San José con profundo respeto y cada día con más reconocido amor. Les preguntaba si tenían algo que mandarle o si en alguna cosa les podía ayudar. Y se dirigiría algunas veces a la fuente para que no faltase el agua a su Madre. Cuando veía el agua que llenaba su vasija, pensaría en el agua que un día había de dar cerca del pozo de Jacob y en la que en toda la Iglesia cristiana había de redundar de las fuentes del bautismo y sobre el altar, donde su sangre se mezclaría con el agua para borrar los pecados del mundo.

Más tarde, el Salvador iba con San José a trabajar en el taller. El mismo llevaría los instrumentos necesarios y cedería a San José la derecha. En su infancia querría aprender a trabajar, y San José le enseñaría a coger las herramientas, poniendo su ancha mano de hombre sobre la pequeña manita del Niño para dirigirla. El alma de San José se inundaba con esto en sentimientos de adoración y de amor; pero para nada interrumpía su enseñanza: comprendía perfectamente que ésta era su obligación. Todos los días el Salvador se hacía indicar lo que tenía que hacer; y con ardor, pero con paz y perseverancia, se daba a ello, aunque el sol ardiente hiciera brotar el sudor de su rostro, coronando, como de perlas, su hermosa frente, y aunque su pecho se levantara anhelante para respirar. No sale del taller ni pierde un momento en detenciones y conversaciones inútiles, sino que siempre responde con atención, deferencia y amabilidad a todas las preguntas y vuelve el saludo a todos los que pasan o se detienen. Realiza su trabajo con herramientas pobres y de la manera común entonces para el trabajo.

[11] MAURICIO MESCHLER, *Explanación de las meditaciones del libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola* 3.ª ed. (Madrid 1940) p.298-302.

Deja para San José el trabajo más fácil y toma para sí el más incómodo, de tal manera que, poco a poco, sus manos delicadas llegaron a encallecer.

Hacia el mediodía volvía con San José a su casa, que, durante la mañana, había guardado María. Porque a la dueña de la casa era a quien correspondía moler el grano, preparar los alimentos, hilar la lana, hacer los vestidos, traer el agua e ir al mercado a comprar lo necesario. Tal vez el Salvador pondría la mesa y ayudaría a su Madre en los trabajos del interior. Y tal vez en casa de la Sagrada Familia se haría entonces un pequeño ejercicio espiritual semejante a nuestro examen de conciencia. Luego, lavadas ya las manos, se sentaban a la mesa. San José decía la fórmula de la bendición y el Salvador se unía a esta oración con piedad y recogimiento. Escogía para sí el último puesto. Las viandas se las servía San José, y nunca llamó su atención ni se quejó: todo lo que su Madre había preparado le parecía excelente. Estos alimentos serían, según costumbre del país, poco más o menos los siguientes: carne de animales puros asada o cocida, aves, peces, leche fresca o agria o cuajada, manteca, queso y miel, lentejas, habas, melones, cebollas, higos, dátiles, granadas, manzanas, nueces, almendras, galletas y dulces. Los pobres se contentaban con pan, vinagre, leche y asado. Tomábanse los alimentos con la mano del plato en que habían sido servidos. El pan se cortaba en trozos, se partía la carne, y, después de haberla mojado en la salsa o vinagre, se la llevaba a la boca sobre un pequeño trozo de pan. Durante la comida, antes de empezar a tomar los manjares y después, se presentaba un vaso de agua o de vino. María, José y el Salvador se entretendrían amable y piadosamente y cuidarían de guardar un santo recogimiento. Acabada la comida, tomarían algún reposo y volvería después cada uno a sus ocupaciones. Durante el trabajo se hablaba poco. Tal vez la Madre de Dios venía algunas veces al taller con su quehacer para edificarse con la presencia del Salvador.

A la tarde el Señor ponía en orden todo el taller: martillos, escoplos y las demás herramientas, y volvía a su casa con San José. Después de un ligero refrigerio se recrearían con la frescura de la tarde y tal vez Jesús leería y explicaría después algún paso de la Sagrada Escritura. Por último, de pie y con los brazos cruzados, bajo una luz de varias mechas, hacían oración y se iban a descansar.

b) Los días extraordinarios

500. Los sábados y días festivos la Sagrada Familia no trabajaba y se entregaba enteramente a la piedad y buenas obras. Vestiría el Salvador sus mejores vestiduras e iría a la Sinagoga, que estaba en la plaza del mercado; allí rezaría en alta voz y cantaría los salmos con los demás y escucharía la explicación de la Ley y los Profetas. Mejor que nadie podía El explicar la Escritura, pero no lo hacía, ni dejaba escapar ningún signo de desaprobación en caso de que la interpretación dada fuera inexacta o insuficiente.

En tales días la Sagrada Familia haría o recibiría algunas visitas, sin duda de sus parientes o amigos; y el Salvador jugaría y se entretendría con niños o jóvenes de su edad, aprovechando esta ocasión para instruirles y hacerles bien. También visitaba, en compañía de su Madre, a los pobres y enfermos, llevándoles alguna limosna o presente, al par que sus consuelos. Los sábados y días de fiesta pasearía por el gracioso valle y a las orillas del riachuelo, o bien por las alturas, de las que se disfrutaba espléndido paisaje. ¿Cuáles serían los pensamientos y sentimientos del Salvador al ver el mar, que, por mandato suyo, los Apóstoles habrían de atravesar un día; al ver el Hermón, a cuyo pie había de prometer a San Pedro la primacía; al ver el Tabor, Naín y los campos donde se encuentran el lago de Tiberíades, Cafarnaúm, Magdala y Betsaida? Quizá pasó al pie de la abrupta cresta de cuya altura un día se le querrá despeñar. A su alrededor todo le recuerda los grandes beneficios de Dios, todo le presagia las cosas que ha de hacer El mismo, y esto le alegra; piensa en sus Apóstoles, en sus discípulos que aquí y allá vivían y crecían para esperarle; piensa en tantas almas a las que un día ha de hacer inmenso bien.

Tal era la vida del Salvador en Nazaret, llena de santidad y del más dulce encanto. Dios y los hombres ponían en El todas sus complacencias. El Salvador, cuando niño, cuando joven y cuando hombre, era de carácter tranquilo, amable, inteligente y servicial, y de El irradiaban la edificación, la gracia y la alegría. Todos le miraban con respeto y amor, todos tenían grande gozo en encontrarle y poderle dirigir la palabra. Respondía El con una mirada o con una simple palabra, y todos se sentían felices. Las mujeres, con la herrada de agua a la cabeza, se volvían al verlo pasar y le miraban con santa envidia de la Madre a quien tal Hijo cupo en suerte, y con indecible tristeza si tenían algún hijo depravado. Con esto los rudos habitantes de Nazaret hacíanse más apacibles; su corazón, frío y duro, se enternecería cuando los miraba Jesús. Ya es Rey de los corazones; pero, ¡ay!, que el día que reivindique su reino como Mesías, pretenderán quitarle la corona...»

SECCION IV

La vida pública del cristiano

501. La vida pública de Jesucristo puede resumirse en este versículo del evangelio de San Mateo:

«Jesús recorría ciudades y aldeas *enseñando* en sus sinagogas, *predicando* el evangelio del reino y *curando* toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 9,35).

El apóstol San Pedro expresó esta misma realidad en una fórmula sublime:

«*Pertransiit benefaciendo et sanando omnes*...: Pasó por el mundo haciendo bien y sanando a todos» (Act 10,38).

Predicar y hacer el bien: eso es todo lo que hizo Jesucristo durante su vida pública y eso es lo que, a imitación de su divino Maestro, ha de realizar el cristiano en la medida de sus posibilidades.

Estudiaremos, pues, en dos capítulos el deber del *apostolado en el propio ambiente* y la práctica de la *caridad para con el prójimo*.

CAPITULO I

El apostolado en el propio ambiente

Vamos a estudiar este asunto interesantísimo con la máxima extensión que nos permite el marco de nuestra obra.

Expondremos el *concepto* del apostolado en general y en el propio ambiente, su *necesidad, obligatoriedad, objetivos, medios* y *táctica* o procedimientos a emplear [1].

1. Concepto de apostolado

502. Nominalmente, la palabra *apóstol* viene del vocablo griego ἀπόστολος, derivado del verbo ἀποστέλλω = enviar, y significa *enviado, mensajero, embajador*.

En el sentido religioso que aquí nos interesa, apóstol es *un enviado de Dios para predicar el Evangelio a los hombres*. Lo dice expresamente San Pablo (Rom 1,1) y es doctrina común en toda la tradición cristiana.

Según esto, la expresión *apostolado* no significa otra cosa que *la obra y actividad del apóstol*.

El apostolado cristiano admite muchos grados. El apóstol supremo es Cristo Salvador, del que reciben su mandato apostólico los doce apóstoles del Evangelio, el Romano Pontífice, los obispos

[1] Nos inspiramos principalmente en el magnífico estudio *L'apostolat* (Editions du Cerf, París 1957), y en la preciosa obrita de CIVARDI, *Apóstoles en el propio ambiente* 3.ª ed. (Barcelona 1956). Cf. nuestra *Teología de la perfección* 3.ª ed. (BAC, Madrid 1958) n.520 bis.

y los sacerdotes. De ellos se deriva a los simples fieles, sobre todo a los que pertenecen a la Acción Católica, que es el apostolado organizado para los seglares por la propia jerarquía eclesiástica. En sentido amplio puede llamarse y es verdaderamente *apóstol* todo aquel que realiza alguna acción de apostolado (catequesis, buenos consejos, buen ejemplo, etc.), aunque sea por su propia cuenta y razón y sin misión oficial alguna.

2. El apostolado en el propio ambiente

503. Como indica su nombre, *el apostolado en el propio ambiente* se refiere directamente al que podemos ejercer de una manera inmediata sobre las personas que habitualmente nos rodean: la propia familia, los amigos, los compañeros de profesión, etc. Escuchemos a Mons. Civardi [2]:

«Todos están persuadidos del deber de todo cristiano de ser apóstol en la familia. San Pablo dice que, *si hay quien no mira por los suyos, mayormente si son de su familia, (este tal) negado ha la fe y es peor que un infiel*.

Por eso, si tú tienes en tu casa un *enfermo de espíritu* (un alma tibia, negligente en la práctica de los deberes religiosos), siente la obligación de llamar a Jesús para que lo cure, como un día San Pedro le recomendó su suegra, la cual, como refiere San Lucas, *hallábase con una fuerte calentura..., y Jesús, arrimándose a la enferma, mandó a la calentura, y la dejó libre. Y levantándose entonces mismo de la cama, se puso a servirles*. Así tu enfermo, curado milagrosamente por el Médico divino, comenzará a servirlo con fervor.

Y si—lo que es peor todavía—tienes en tu casa un *muerto en el espíritu* (esto es, un alma que no practica la religión y ha perdido la vida sobrenatural), tú, como las hermanas Marta y María de Betania, preséntate llorando a Jesús y pídele la resurrección, y quizá tendrás el consuelo de ver a tu muerto salir, como Lázaro, del sepulcro.

Este apostolado cerca de los que llevan nuestra sangre en las venas lo sentimos y lo ejercemos como un deber estricto de caridad. Y subscribimos gustosos las severas palabras de San Pablo: *El que no cuida del alma de sus familiares, es peor que un infiel*.

Ahora bien: el apostolado en el ambiente no es más que una extensión del apostolado en la familia.

Todo hombre, en efecto, vive en contacto cotidiano, no sólo con los miembros de su familia, mas también con un círculo de otras personas, que constituyen precisamente el ambiente de su vida social: compañeros de trabajo o de estudio, amigos, vecinos de su casa, etc. Personas con las cuales estrecha relaciones, no ya de simple conocimiento, sino de intimidad. Personas con las que tiene cierta semejanza, que proviene, o de la comunidad de intereses y de profesión, o de consonancia de sentimientos. Sobre el ánimo de estas personas puede, pues, influir profundamente para su bien o para su mal.

El apostolado en el ambiente consiste cabalmente en esto: en hacer bien a aquellas personas que frecuentamos habitualmente, con las que tenemos cierta confianza.

En un sentido más restringido, se llama apostolado en el ambiente el que se ejerce en bien de aquellos que se hallan en nuestra misma condición

[2] *Apóstoles en el propio ambiente* 3.ª ed. (Barcelona 1956) p.8-9.

de vida, y que, por tanto, tienen los mismos deberes de estado. Es el apostolado del obrero para con el obrero, del profesional cerca del colega de profesión, del empleado cerca del compañero de oficina, del estudiante para con el compañero de escuela, de la madre de familia cerca de las otras madres.

Se le llama también *apostolado del semejante cerca de su semejante*».

3. Necesidad de este apostolado

504. En los tiempos modernos se impone con imperiosa necesidad el apostolado de los seglares en su propio ambiente. Por una parte, el paganismo, cada vez más descarado y desenfrenado, que se va apoderando de todas las esferas sociales de la humanidad, y, por otra parte, la escasez cada vez mayor de vocaciones sacerdotales, han agudizado en términos angustiosos el problema, ya difícil de suyo, de la evangelización del mundo, redimido con la sangre preciosa de Cristo. Se impone con extremada urgencia la intervención en masa de los simples cristianos en las tareas del apostolado religioso.

Examinemos más despacio las dos principales razones que exigen esta movilización del apostolado seglar.

a) La sociedad paganizada

505. Asusta contemplar el panorama que ofrece el mundo actual.

La vieja Europa, que conservó con más o menos pureza el tesoro de la fe cristiana a todo lo largo de la Edad Media, empezó a desviarse de ella con el Renacimiento y la reforma protestante, y hoy día la mayor parte de las naciones que la integran se han convertido en auténticos *países de misión*. Aun las que figuran en la avanzadilla del catolicismo ofrecen unas estadísticas aterradoras en torno al cumplimiento de los más elementales deberes religiosos: misa dominical, comunión pascual, últimos sacramentos, etc. Si a esto añadimos la ola de materialismo y de inmoralidad desenfrenada que lo invade todo, el panorama que ofrece el viejo continente no puede ser más negro y desolador. No cabe la menor duda: Europa ha pecado contra la luz y se está paganizando con rapidez vertiginosa.

El panorama que ofrece el resto del mundo es todavía más angustioso. La invasión del comunismo en Asia ha dificultado enormemente la penetración del cristianismo en aquel inmenso continente, y en algunas partes donde florecía espléndido lo ha extinguido casi por completo. En Africa, el despertar de los nuevos pueblos, a quienes se ha concedido prematuramente la independencia política y económica, ofrece las más siniestras perspectivas para el cristianismo por lo fácilmente que prenden en esos pueblos atrasados las promesas materialistas del comunismo ateo. Y en todo el hemisferio americano, principalmente en Hispanoamérica, el panorama es sencillamente desolador, debido principalmente a la escasez angustiosa de clero y a las propagandas materialistas y ateas.

Es insensato cerrar los ojos a estas terribles realidades so pretexto de que el pesimismo enerva los ánimos y paraliza los esfuerzos de los que tratan de poner remedio a tantos males. No es desconociendo la realidad como se le llevará el oportuno remedio, sino confiando en Dios y *empleando a fondo todas las fuerzas disponibles* para contrarrestar y superar la ola de paganismo que amenaza sumergirnos a todos. Por lo demás, el cristiano no puede ni debe entregarse al pesimismo por dura que sea la realidad que le rodee, puesto que tiene la promesa de Cristo de permanecer con nosotros hasta la consumación de los siglos (Mt 28,20) y la seguridad firmísima de que, ocurra lo que ocurra, las puertas del infierno no prevalecerán contra su Iglesia (Mt 16,18).

Escuchemos a Mons. Civardi dando la voz de alarma ante el paganismo moderno [3]:

«Algunos no llegan a darse cuenta. Puesto que la cruz domina todavía desde los pináculos de los templos, y nuestras mil campanas siguen llamando al recogimiento, y junto a los altares humean los incensarios, y delante de los féretros se alzan todavía las enseñas de la fe, éstos creen pacíficamente que nuestra sociedad sigue siendo cristiana.

Por ello piensan que la palabra *neopaganismo* es efectista, sensacional, apta, si se quiere, para estimular a las almas tibias, pero que no refleja genuinamente la realidad.

Mas la realidad—a pesar de ciertas apariencias en contrario—es exactamente ésta: hoy la sociedad está *vacía de Cristo*, por decirlo con la enérgica expresión de San Pablo. Esto es, está *vacía de espíritu cristiano;* hasta en ciertas zonas donde Cristo recibe todavía los homenajes del culto.

Abramos bien los ojos y penetremos con nuestra mirada en el fondo de la realidad, y veremos que la concepción de la vida que hoy domina, aun en ambientes cristianos, no es ya cristiana; es pagana. Es una concepción absolutamente *hedonística*. Se concibe la vida como un *placer*, no como un *deber;* como un *solaz* perenne, no como un *sacrificio* cotidiano; como un *fin* de sí misma, no como un *medio* y como un *preludio* de otra vida, en que la felicidad será perfecta e imperecedera.

Por consiguiente, la inmoralidad se difunde cada día más, como un río que ha roto los diques, mientras la lluvia sigue siendo torrencial. Y Dios, echando una mirada al mundo entero, podría muy bien repetir la frase dicha un día a Noé: «No permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre, porque es carnal: *caro est*».

Conviene entenderlo bien. La inmoralidad no es triste herencia de nuestra edad solamente. Es la herencia de Adán, y toda edad ha sido y será infectada por ella.

Pero hoy la inmoralidad presenta caracteres especiales, que la distinguen de la de otros tiempos cristianos y la asemejan a la del antiguo mundo pagano, en las épocas peores de su decadencia.

Y ante todo cabe lamentar su *extensión*.

En otros tiempos la inmoralidad quedaba circunscrita, al menos en sus síntomas de gravedad, a los centros más populosos. Hoy va difundiéndose de las ciudades a los campos, donde un tiempo la pureza de las costumbres iba a la par con la pureza del aire. Más aún: los miasmas suben de las llanuras a las montañas.

Hubo un tiempo en que la corrupción moral dominaba solamente en

[3] O.c., p.24-25.

las altas esferas de la sociedad. Hoy penetra todos los estratos sociales. Las clases tienden cada día más a nivelarse... en la inmoralidad. Lo mismo que en los tiempos paganos.

Pero lo que más preocupa es la *insensibilidad moral*.

En otros tiempos había cristianos de corazón corrompido, pero de conciencia sana. Por eso el pecado iba a menudo acompañado del remordimiento y seguido de la penitencia. En carnaval señoreaba el vicio, pero se observaba la cuaresma. La historia nos recuerda los nombres de libertinos célebres que terminaron sus días en un convento. Hoy en muchas almas se ha extinguido el sentido moral. Almas que *yacen en las tinieblas y en la sombra de la muerte*, sin esperanza de resurrección. Almas que están enfermas y no lo saben, y que, por ende, no recurren ni a los médicos ni a las medicinas.

En conclusión, podemos decir que en nuestros tiempos hay *corrupción sin corrección, inmoralidad agravada por la amoralidad*. Hay, en una palabra, un paganismo redivivo».

b) La escasez de clero

506. Al paganismo creciente hay que unir la escasez cada vez mayor de verdaderas vocaciones sacerdotales, que viene a agravar terriblemente el problema. En América es frecuente el caso de un solo sacerdote para treinta o cuarenta mil personas, y a veces más. En los países de misión se necesitan alrededor de un millón de sacerdotes—así y todo, cada uno de ellos habría de convertir y atender a dos mil paganos, puesto que son dos mil millones en total—y actualmente los misioneros del mundo entero ¡no llegan a treinta mil! Para cristianizar por entero el mundo pagano, cada uno de los misioneros actuales tendría que convertir y bautizar a unos setenta mil infieles.

Aun en España, donde la sangre de tantos sacerdotes y seminaristas mártires (7.287) fue semilla de vocaciones en los años siguientes a la guerra, ha comenzado la curva descendente en proporciones alarmantes. Según datos estadísticos publicados en la revista *Ecclesia*, en el quinquenio 1955-1960 se han ordenado 626 sacerdotes *menos* que entre 1950 y 1955 [4]. Para mantener la misma proporción de clero sobre la población, deberían haberse ordenado 835 más que en el quinquenio anterior, porque la población total de España ha aumentado en un millón durante ese mismo quinquenio. En consecuencia: en el último quinquenio se han ordenado 1.435 sacerdotes menos de los que España necesitaba simplemente para no retroceder con relación al quinquenio anterior.

Las causas de esta escasez de sacerdotes en el mundo entero son muy varias. La juventud, entregada desenfrenadamente a los placeres y diversiones mundanas; la descristianización de la familia, la inmoralidad que reina por doquier, la persecución religiosa en los países sojuzgados por el comunismo, la despreocupación de muchos gobernantes que se llaman católicos y no ayudan económicamente o, al menos, no suficientemente a los seminarios y casas religiosas de

[4] Cf. *Ecclesia* n.1010 (19 de noviembre de 1960) p.16-17.

formación, que se ven obligados a rechazar centenares de vocaciones anuales por falta de recursos materiales, etc., etc.

Estos son los hechos. Ante ellos aparece con toda evidencia la urgente necesidad de que los seglares católicos se entreguen decididamente a una intensa labor apostólica para suplir, al menos en parte, esta agobiante escasez de sacerdotes y ministros del Señor.

4. Obligatoriedad del apostolado de los seglares

507. La necesidad imperiosa del apostolado seglar constituye la base de su estricta obligatoriedad. El apostolado no obliga únicamente al sacerdote. En la medida de las propias posibilidades y reducido, al menos, al del propio ambiente, constituye un verdadero *deber*, una *grave obligación de conciencia* para todo cristiano, cuya infracción voluntaria y culpable podría gravar su conciencia con un verdadero pecado.

He aquí las principales razones o fundamentos teológicos de la obligatoriedad universal del apostolado seglar:

1.º Es una exigencia de la caridad para con Dios, para con el prójimo y para con nosotros mismos.

508. *a)* PARA CON DIOS. Es imposible amar a Dios sin querer y procurar que todas las criaturas le amen y glorifiquen. El amor egoísta y sensual es exclusivista: no quiere que nadie participe de su gozo, quiere saborearlo a solas. Se explica muy bien por la pequeñez y limitación de la criatura sobre la que recae. Pero el amor de Dios, al caer sobre un objeto infinito e inagotable, lejos de disminuir, crece y se agiganta a medida que se comunica a los demás. Por eso es imposible amar de veras a Dios sin sentir en el alma la inquietud y el anhelo de hacerlo amar a los demás. Un amor de Dios que permaneciera indiferente a las inquietudes apostólicas sería completamente falso e ilusorio.

b) PARA CON EL PRÓJIMO. La caridad para con el prójimo nos obliga a desearle y procurarle toda clase de bienes en la medida de nuestras posibilidades, sobre todo los de orden espiritual, que se ordenan a la felicidad eterna. Imposible, pues, amar al prójimo con verdadero amor de caridad sin la práctica afectiva y efectiva del apostolado, al menos en la medida y grado compatibles con nuestro estado de vida y con los medios y procedimientos a nuestro alcance.

c) PARA CON NOSOTROS MISMOS. Se ha dicho, con razón, que la limosna material beneficia mucho más a quien la da que a quien la recibe, porque a cambio de una cosa material y temporal se adquiere el derecho a una recompensa espiritual y eterna. Esto mismo hay que aplicarlo, con mayor razón aún, a la gran limosna espiritual del apostolado. Es cierto que el que la recibe se beneficia también en el orden espiritual y trascendente; pero ello sin perjuicio alguno, antes con gran ventaja de su mismo bienhechor. Al entregarnos a las

fatigas apostólicas en bien de nuestros hermanos, acrecentamos en gran escala nuestro caudal de méritos ante Dios. De esta manera el apostolado no solamente es una exigencia, sino una práctica excelente y simultánea del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

2.º Es una exigencia del dogma del Cuerpo místico de Cristo.

509. No se concibe, en efecto, que los miembros—actuales o en potencia—de un mismo y único organismo sobrenatural permanezcan indiferentes ante la salud y bienestar de los demás.

a) El bautismo, al incorporarnos a ese Cuerpo místico, nos vinculó de tal manera a su divina cabeza y a cada uno de sus miembros entre sí, que nadie puede desentenderse de los demás sin cometer un atentado, un verdadero crimen contra todo el Cuerpo místico. Aquellas palabras de Cristo en el juicio definitivo: *a mí me lo hicisteis*, tienen su aplicación perfecta tanto en la línea del bien como en la del mal (Mt 25,40 y 45).

b) La confirmación, al hacernos soldados de Cristo, vigoriza y refuerza las exigencias apostólicas del bautismo, dándonos la fortaleza necesaria para librar las batallas del Señor. El soldado tiene por misión defender el bien común. Un soldado egoísta es un contrasentido. Por eso el confirmado tiene que ser apóstol por una exigencia intrínseca de su propia condición [5].

«¡Cuántos cristianos—escribe a este propósito Colín [6]—, por desgracia, no han tenido nunca conciencia de esta obligación moral y de su gravedad! Pío XI se la recordaba un día a los directores del Apostolado de la Oración en Italia: «*Todos los hombres* están obligados a cooperar al reino de Jesucristo, lo mismo que todos los miembros de la misma familia deben hacer algo por ella, y no hacerlo es *un pecado de omisión*, que puede ser grave» [7].

¡Cuántos fieles, desconocedores del espíritu comunitario, piadosamente egoístas, se han fabricado una religión puramente individualista y no han corrido el riesgo ni de un simple catarro para servir al prójimo!

Esta colaboración del laicado es tanto más necesaria en nuestros días cuanto que una inmensa masa paganizada escapa por completo a la influencia y al dominio del clero. Víctimas de prejuicios, del odio, de su educación anticristiana, desconfían de todos los que visten sotana, que, ante sus ojos, no son más que explotadores de la credulidad y defensores del capitalismo burgués».

5. Objetivos del apostolado en el propio ambiente

En realidad se reducen a uno solo: dilatar por todo el mundo el reinado de Jesucristo sobre las almas, ya sea arrancando del dominio de Satanás a las oprimidas por la esclavitud del pecado, ya empujando a los buenos hacia la perfección de la vida cristiana.

Pero esta finalidad suprema adquiere matices especiales según la clase de almas sobre la que ha de recaer el apostolado. Vamos a indicar brevemente las principales categorías.

[5] Cf. III 72,2.
[6] Colin, *Amemos a nuestros hermanos* (Madrid 1957) p.429-30.
[7] Pío XI, discurso del 24 de septiembre de 1927.

a) Los incrédulos

510. Son los más necesitados de nuestro apostolado, pues están constituidos en extrema necesidad espiritual. Extinguida por completo en sus almas la luz de la fe, yacen y viven tranquilos en las tinieblas y sombras de la muerte (cf. Lc. 1,79). Sobre todo si perdieron la fe cristiana después de haberla profesado en otra época de su vida, su situación ante Dios es en extremo peligrosa, ya que nadie pierde la fe sino por propia culpa. La divina revelación nos asegura, en efecto, que Dios no retira jamás sus dones sino al que se hace culpablemente indigno de ellos: «Los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rom 11,29).

El apostolado ejercido con esta clase de almas está erizado de dificultades. Como en la mayoría de los casos falta en absoluto la buena fe, es muy difícil entablar diálogo o emprender una acción apostólica inmediata con garantías de acierto. Hay que abrumar al incrédulo con una caridad inagotable, con un ejemplo jamás desmentido de virtud, y hay que emprender una labor apostólica a largo plazo, sin prisas ni apremios, que podrían echarlo todo a perder. A veces habrá que renunciar en absoluto al apostolado de la palabra, que, lejos de producir algún bien a esos pobres extraviados, empeoraría, por el contrario, la situación y resultaría del todo contraproducente. En estos casos hay que recurrir a la oración ferviente, a la confianza en Dios y a la poderosa intercesión de María, Mediadora universal de todas las gracias. La oración nunca es estéril, y obtiene de Dios todo cuanto de El espera confiadamente. Es impresionante el caso del criminal Prancini, salvado por la oración ardiente de Santa Teresita del Niño Jesús siendo todavía una niña de pocos años [8].

No todos los incrédulos ofrecen, sin embargo, las mismas dificultades para ejercer sobre ellos el apostolado. La incredulidad no tiene raíces igualmente profundas en todas las almas:

«En realidad, muchas veces es un velo frágil lo que separa a un alma de Cristo, impidiéndole conocerlo. Tal vez es la ignorancia, o un prejuicio, o la mala educación, o la sugestión del ambiente... Basta que una mano piadosa abata el obstáculo, y la figura de Cristo aparece radiante al alma que le estaba ya próxima, pero que no podía verlo» [9].

b) Los indiferentes

511. Constituyen la inmensa mayoría de los hombres de hoy. Preocupados únicamente de las cosas de la tierra, rara vez levantan sus ojos al cielo. Su vida se reduce a las ocupaciones de su trabajo profesional, al descanso y a la diversión en la mayor medida posible. La religión no les preocupa. Acaso estén bautizados y no sientan animadversión alguna hacia la Iglesia, pero... les da todo igual. No practican la religión, aunque tampoco la persiguen. Simplemente se encogen de hombros ante ella.

[8] Cf. *Historia de un alma* c.5.
[9] Civardi, o.c., p.40.

Su situación es en extremo peligrosa. En cierto sentido son más culpables ante Dios que los propios incrédulos, que carecen en absoluto de las luces de la fe. A menos que una ignorancia casi completa—que rara vez dejará de ser del todo inculpable—atenúe su responsabilidad, su situación ante Dios es muy comprometida. Si la muerte les sorprende en ese estado, su destino eterno será deplorable.

Hay que ejercer ante estos infelices el apostolado en sus más variadas formas. Si su indiferencia procede de la ignorancia religiosa, habrá que contrarrestarla con un apostolado de tipo doctrinal y catequístico. Si tiene sus raíces en un corazón dominado por las pasiones, será inútil todo cuanto se intente en el orden doctrinal antes de conseguir que rompan con sus ataduras afectivas. El apóstol ejercitará su celo removiendo los obstáculos que apartan de Dios a estos infelices con ese arte exquisito cuyo secreto poseen únicamente la caridad y la prudencia sobrenatural.

c) Los pecadores

512. Entendemos aquí por tales a los cristianos que conservan la fe, a diferencia de los incrédulos, y que se preocupan de las cosas de su alma, a diferencia de los indiferentes; pero no aciertan a superar el ímpetu de sus pasiones y se entregan al pecado, aunque con pena y dolor de su propia fragilidad e inconsecuencia. *Quisieran* vivir cristianamente, se lamentan de su falta de energía en rechazar las tentaciones..., pero de hecho sucumben fácilmente a ellas, sobre todo cuando cometen la imprudencia—muy frecuente en ellos—de ponerse voluntariamente en ocasiones peligrosas: espectáculos de subido color, malas compañías, lecturas frívolas, etc.

Estas pobres almas son más desgraciadas que perversas. Con todo, su situación ante Dios sigue siendo muy incorrecta y peligrosa. Deberían, al menos, esforzarse en evitar las ocasiones de pecado, frecuentar los sacramentos, imponerse un régimen severo de vida cristiana para no dejar ninguna válvula de escape a su ligereza e inconstancia, etc. El apostolado sobre estas almas consistirá principalmente en apartarlas con dulzura y suavidad de las ocasiones peligrosas, proporcionándoles diversiones sanas y honestas; hacerles frecuentar los sacramentos, practicar alguna tanda de ejercicios espirituales internos o los admirables *Cursillos de cristiandad*, que tantas conversiones han logrado, etc. Hay que extremar la suavidad y dulzura, haciéndoles ver lo peligroso de su situación y la belleza de la verdadera vida cristiana, pero extremando el cuidado para no exacerbar su abatimiento moral con reprensiones demasiado duras y falta de comprensión, que podría empeorar terriblemente las cosas, sobre todo si se trata de la débil e inexperta juventud.

d) Los buenos cristianos

513. El apostolado no reconoce límites ni fronteras. Ha de recaer también sobre los buenos cristianos, con el fin de empujarles hacia las cumbres de la perfección cristiana. No hay nadie tan bueno que no pueda serlo más: «El justo justifíquese más y el santo santifíquese más» (Apoc 22,11). Trabajar en la conversión de un pecador es empresa gratísima a Dios y obtendrá de El una espléndida recompensa; pero, sin duda alguna, es más importante todavía trabajar en la santificación perfecta de las almas, ya que un verdadero santo glorifica mucho más a Dios que mil justos imperfectos y arrastra consigo, por el peso de su propia santidad, un gran número de almas por los caminos de la eterna salvación. Gran apostolado el que se ejerce sobre las almas escogidas, empujándolas más y más hacia las cumbres de la unión con Dios, aunque sea sin brillo alguno ante los hombres. Dios sabe valorar muy bien las cosas, y en el cielo un humilde capellán de monjas que se esforzó toda su vida en empujarlas hacia la santidad ocupará, quizá, un puesto más relevante y brillará con mayor fulgor que el gran predicador de campanillas que, con menos rectitud de intención, cosechó gloria y aplausos en sus incesantes correrías apostólicas.

e) Los propios familiares

514. Constituyen, quizá, el objetivo primordial del apostolado en el propio ambiente. Obligados a convivir continuamente, unidos por los dulces lazos del amor más puro y entrañable, circulando por las venas de todos la misma sangre, el apostolado entre los propios familiares es uno de los más profundos y eficaces. Claro que hay que saber ejercitarlo, adaptándose a la gran variedad de temperamentos, gustos, aficiones, tendencias afectivas, grados de cultura, etc., que con frecuencia diversifican enormemente a los miembros de una misma familia. Habrá que tener en cuenta todos estos elementos si se quiere trabajar con garantías de éxito, y habrá que extremar, en todo caso, el apostolado del *buen ejemplo*, que es el más eficaz de todos, como veremos en seguida.

f) Los amigos y compañeros de profesión

515. Después de nuestros propios familiares, los seres más próximos a nosotros son nuestros amigos y compañeros de profesión. También con ellos hemos de convivir largas horas del día—a veces más que con los propios familiares—y se nos presentarán, por lo mismo, continuas ocasiones de ejercitar el apostolado en sus más variadas formas. Al hablar de la táctica del apostolado expondremos los principales procedimientos para obtener el máximo rendimiento de nuestros esfuerzos apostólicos.

6. Medios principales de apostolado

Muchas almas se desaniman y acobardan al contemplar el inmenso panorama apostólico que se abre ante sus ojos y la escasez angustiosa de medios con que cuentan para abordar tamaña empresa. Pero hay que recordarles cuidadosamente que Dios no exige a todos lo mismo y que, en última instancia, no se nos pedirá cuenta del éxito obtenido—que depende mucho más de la gracia de Dios que de nuestros propios esfuerzos—, sino únicamente del interés y rectitud de intención con que hayamos ejercitado nuestro celo apostólico.

Cinco son los principales medios que puede utilizar el apóstol en el ejercicio de su altísima misión: la *oración*, el *ejemplo*, el *sacrificio*, la *caridad* y la *palabra*. Todos ellos están al alcance de todos y no hay nadie que no pueda ejercitarlos en mayor o menor escala. No se requiere haber recibido el sacramento del orden para ninguno de ellos, a no ser para anunciar oficialmente desde el púlpito la palabra de Dios en nombre y por encargo de la Iglesia.

Vamos a exponer brevemente cada uno de esos medios.

a) La oración

516. El apostolado de la oración es el más importante y el más fecundo de todos. Escuchemos a Mons. Civardi exponiendo admirablemente esta doctrina [10]:

«La oración es el arma más poderosa, y es indispensable para toda victoria. Todas las demás armas hallan su solidez y su vigor en la oración.

Se ha dicho que el apóstol de Cristo vence sus batallas también de rodillas. Nosotros diremos: especialmente de rodillas.

Nuestro Señor, antes de resucitar a Lázaro, levanta los ojos al cielo y ruega al Padre. La resurrección de un alma es empresa más difícil que la resurrección de un cuerpo. ¿Cómo podremos cumplirla sin el auxilio de Dios? Y ¿cómo pretender este auxilio, si no lo pedimos?

Y es también Jesús quien nos enseña: *Nadie puede venir a mí si el Padre, que me envió, no lo atrae*. La conversión de las almas es, pues, obra de la gracia. El apóstol no es más que un instrumento del cual se sirve la mano del Artífice divino. ¿Qué puede hacer una sierra suspendida en la pared si el carpintero no la maneja?

El apóstol es como el agricultor que abre el surco y siembra la semilla. Esto es mucho, pero no basta. Para que la simiente se abra, germine y fructifique, es necesario que con el sudor caído de la frente del labrador se mezcle el rocío que viene del cielo.

Por esto, al emprender tú esta empresa ardua de la conversión de un alma, el primer medio a que recurrirás es precisamente éste: la oración, que te obtendrá la alianza del cielo. Antes de hablar de Dios a un alma, hablarás del alma a Dios.

La oración es un arma poderosa, mejor, omnipotente. ¿Acaso la oración no llama la omnipotencia de Dios en auxilio del apóstol? Este puede repetir muy bien con San Pablo: *Todo lo puedo en Aquel que me conforta*.

[10] CIVARDI, o.c., p.47-49.

Santa Teresa de Jesús, jugando con su nombre, decía: «Teresa sin Jesús no es nada; con Jesús lo es todo».

Solamente en el cielo nos será dado contar las almas salvadas por la oración. Hay razón para creer que la conversión de Saulo fue impetrada por las plegarias de San Esteban agonizante. Y es cierto que las oraciones de Clotilde obtuvieron la conversión de Clodoveo, rey de los francos, como las oraciones y las lágrimas de Mónica dieron a la Iglesia un Agustín.

Este último hecho es testificado por el mismo Agustín en sus *Confesiones*. «¡Oh Señor!—exclama—, las lágrimas de mi madre, con las que no te pedía ni oro ni plata, ni nada mudable o caduco, sino el alma de tu hijo; Tú, que la habías hecho tan amante, ¿cómo podías despreciarlas y rechazarlas sin socorro?»

Añádese que el arma de la oración puede ser usada siempre y por todos, aun cuando las otras armas lleguen a faltar.

«No todos los apostolados son para todos—ha dicho Pío XI—, y donde falta la posibilidad, cesa el deber. Mas todos pueden ejercitar el apostolado de la oración, porque todos pueden orar».

Eva Lavallière, muerta santamente en 1927, en Thuillières, Francia, había sido hasta sus cincuenta y un años una «estrella» de primera magnitud del teatro parisiense, y había pasado la vida en medio de triunfos artísticos y miserias morales. Convertida, siente en el corazón, con el horror del pasado, un vivo deseo de hacer bien a sus compañeros de arte, de iluminarlos, de transfundir en sus almas la paz que inunda la suya, y que nunca había hallado entre bastidores y escenarios, en medio de los aplausos de un público frenético. Mas ¿qué hacer? Ha dejado ya el teatro, se ha retirado a la soledad, y sus compañeros están lejos. No importa. Ofrecerá al Señor por ellos sus oraciones cotidianas y sus inmolaciones. Y su vida escondida se convertirá en un continuo holocausto por estas pobres almas, expuestas a los más grandes peligros morales».

b) El ejemplo

517. Después de la oración no hay instrumento de apostolado más eficaz que el del *buen ejemplo*, o sea, el espectáculo de una conducta intachable jamás desmentida.

Hoy día está muy desacreditado el mero apostolado de la palabra. Hablar es fácil. Practicar en serio lo que se dice o se cree, es, sin duda alguna, mucho más impresionante. En ciertos ambientes ya no se acepta otro mensaje que el del propio testimonio *(le témoignage*, que dicen los franceses). Fue esto, precisamente, lo que movió a un sector del clero francés—dirigido por la jerarquía—a ensayar el duro apostolado de los *sacerdotes obreros*, que, sin embargo, la misma jerarquía eclesiástica juzgó prudente suspender en vista de los grandes inconvenientes que presentó en la práctica aquella arriesgada modalidad apostólica.

En la Sagrada Escritura se nos inculca insistentemente el apostolado del buen ejemplo:

«Brille vuestra luz ante los hombres, para que, viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 5,16).

«Trabajemos por la paz y por nuestra mutua edificación» (Rom 14,19).

«Sirve de ejemplo a los fieles en la palabra, en la conversación, en la caridad, en la fe, en la castidad» (1 Tim 4,12).

«Muéstrate en todo ejemplo de buenas obras, de integridad en la doctrina, de gravedad, de palabra sana e irreprensible, para que los adversarios se confundan no teniendo nada malo que decir de nosotros» (Tit 2,7-8).

El ejemplo convence mucho más que los largos discursos. Las palabras pueden mover, pero sólo los ejemplos arrastran.

«Este poder psicológico del ejemplo—escribe a este propósito Civardi [11]—está fundado en leyes bien determinadas, que nos place recordar.

La primera ley es que la verdad entra en nuestra mente por la puerta de los sentidos. Por esto los datos sensibles tienen sobre nuestro espíritu una fuerza mayor que las verdades abstractas y los raciocinios, aun los bien elaborados. Ahora bien, el ejemplo hace sensible la verdad, la cual, en cierto modo, se encarna en la persona y en los hechos.

Debemos añadir que el ejemplo habla al sentido más vivo e impresionable: la vista. ¿No es por esta razón por lo que la pedagogía exalta el *método intuitivo?* Y el ejemplo es una admirable lección intuitiva.

Otra razón psicológica radica en nuestro *instinto de imitación*. Así como se bosteza viendo bostezar a otro, así, movidos como por un mecanismo interno invisible, se ejecuta una acción, buena o mala, que vemos que otros hacen. ¿No se habla de un *contagio* del ejemplo?

Nos parece también una razón de mucho peso la siguiente: el ejemplo es el lenguaje mudo de una persona *convencida*. La convicción engendra la convicción, de la misma manera que las lágrimas arrancan lágrimas.

Finalmente, el ejemplo es como una invitación dulce, una exhortación plácida que se dirige espontáneamente a otros sin erigirse en maestros o jueces, sin ofender ninguna susceptibilidad, y dejando entera aquella libertad que todos amamos tanto».

Así como el escándalo o mal ejemplo representa la fuerza destructora más temible que pueden utilizar los agentes de Satanás, nada hay en la línea del bien que pueda compararse a la eficacia constructiva de un buen ejemplo. «Es inútil que tratéis de apartarme de la Iglesia—decía un obrero católico a sus compañeros de trabajo que trataban de pervertirle—; para creer en la verdad de la religión católica me basta ver celebrar la santa misa a monseñor de Segur». ¡Tan grande es la eficacia de un buen ejemplo!

c) **El sacrificio**

518. Otro medio importantísimo de ejercitar el apostolado consiste en ofrecer a Dios, con esta finalidad, los *dolores* que nos salgan al paso sin buscarlos (enfermedades, frío, calor, incomodidades, etcétera) y los *sacrificios* que voluntariamente nos impongamos.

El P. Didón escribió que «la mayor de las fuerzas es un corazón inmolado que ama y sufre ante Dios». La fortaleza infinita de Dios es débil e impotente ante el sufrimiento ofrecido por amor. Dios no resiste el dolor, sobre todo cuando éste llega a la generosidad del heroísmo. Escuchemos un caso impresionante que refiere el P. Baeteman [12]:

[11] O.c., p.50-51.
[12] P. José Baeteman, *Formación de la joven cristiana* 2.ª ed. (Barcelona 1942) p.386.

«Por la cruz nos salvó Jesús; únicamente sufriendo llegaremos nosotros a ser salvadores. Sufrir por alguien es rescatarle, es salvarle. El dolor hace brotar, instintivamente, la plegaria de su alma y las lágrimas de sus ojos. Las lágrimas son la sangre del corazón, sangre que también es redentora.

Un impío había consentido en llevar a Lourdes a una niña pequeña que estaba imposibilitada de sus miembros, diciendo previamente: «Si la veo curada, si la veo levantarse, me convertiré. Pero eso no sucederá. ¡Yo no creo!»

Mientras la niña estaba en la piscina, el P. Bailly, advertido por un sacerdote, exclamó: «Hermanos míos, ¿hay entre vosotros alguno que quiera ofrecerse en sacrificio por la salvación de un alma que se niega a convertirse? ¿Hay entre los enfermos que están aquí uno solo que consienta en ofrecer a Dios el sacrificio de continuar enfermo hasta su muerte por la conversión de ese impío?» En medio del profundo silencio que reinaba, un pobre enfermo apoyado en sus muletas exclamó: «¡Yo!»

Al mismo tiempo, una madre que estaba al lado de la verja, y que desde hacía tres años llevaba a Lourdes a su hijo sordomudo, cogió a éste y, presentándoselo al padre, dijo entre sollozos: «Tomad a mi hijo y ofrecedlo a María por la conversión de ese pobre desdichado». En el mismo instante la pequeña paralítica salía curada de la piscina, y el impío, al verla, caía de rodillas, exclamando: «¡Dios mío, perdón; yo creo!»

El sacrificio había subido al cielo, e inmediatamente había descendido la gracia».

La razón de la eficacia soberana del sacrificio como instrumento de apostolado está en la compensación que con él se ofrece a la justicia divina por el desorden del pecado propio o ajeno.

En efecto: es un hecho que todo pecado lleva consigo un placer desordenado, un gusto o satisfacción que el pecador se toma contra la ley de Dios. Si el pecado produjera un dolor en vez de proporcionar un placer, nadie pecaría. Es muy justo, pues, que el desequilibrio establecido entre el pecador y Dios por el placer del pecado tenga que volver a su posición normal por el peso de un dolor depositado en el otro platillo de la balanza. Y cuando no se trata de expiar los propios pecados, sino de convertir a un pecador, la solidaridad en Cristo de todos los hombres redimidos con su preciosa sangre hace que uno de sus miembros en potencia se beneficie del dolor de otro de los miembros en acto, y el milagro de la conversión se realiza de manera tan admirable como ordinaria y normal dentro de los planes de la providencia amorosísima de Dios. Cuando ha fracasado todo, todavía queda el recurso definitivo a la oración y al dolor en la empresa sublime de la conversión de los pecadores.

d) **La caridad**

519. Otro de los más eficaces medios de apostolado es el ejercicio entrañable de la caridad fraterna. Hay espíritus protervos que se niegan obstinadamente a rendirse ante la Verdad aunque ésta aparezca radiante ante sus ojos; pero esos mismos obstinados se doblegan fácilmente ante el amor. La caridad, cuando es entrañable y auténtica, tiene una fuerza irresistible. Podríamos citar una larga serie de impresionantes ejemplos.

El divino Maestro conocía muy bien la eficacia soberana de la caridad en el ejercicio del apostolado. Instruyendo a sus discípulos sobre la manera de ejercerlo, les decía: *En cualquier ciudad donde entrareis..., curad a los enfermos que en ella hubiere y decidles: El reino de Dios está cerca de vosotros* (Lc 10,8-9). Primero curar (caridad corporal) y luego predicar el Evangelio (caridad espiritual). Conquistado el corazón por el ejercicio de la caridad, es tarea fácil conquistar la inteligencia con los resplandores de la verdad. Con frecuencia—en efecto—el obstáculo insuperable para la aceptación de la verdad no está en la inteligencia, sino en las malas disposiciones del corazón. Hay que conquistar previamente éste si queremos influir decisivamente en aquélla.

Pero no basta dar. Es preciso *darse*, a ejemplo del divino Maestro. *Cristo nos amó*—escribe San Pablo—*y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave* (Eph 5,2). Ningún cristiano ha llegado a la perfección en la práctica del apostolado si no está dispuesto—al menos en la preparación sincera de su alma—a dar la vida por la salvación de sus hermanos. Esto, con ser heroico, no sería otra cosa, en fin de cuentas, que una pobre imitación de la conducta de su Maestro, el Buen Pastor que sacrificó su vida por sus ovejas (cf. Io 10.11).

Hoy, más que nunca, se impone la práctica entrañable de la caridad en el ejercicio del apostolado. El mundo, engañado y escarmentado de tantos sistemas políticos y falsos redentores que le prometían un paraíso de felicidad que nunca acaba de llegar, ha perdido la fe en las palabras. Exige *hechos* para dejarse convencer.

«El mundo moderno—escribe a este propósito Civardi [13]—, escéptico y lleno de aberraciones, no comprende ya, o no quiere oír ya más, el lenguaje de la teología y de la filosofía cristianas; pero, por fortuna nuestra, todavía escucha gustoso y entiende la palabra de la caridad.

Hablémosle, pues, este dulce e insinuante lenguaje, que sabían hablar tan bien los primeros cristianos, todavía bajo el encanto del ejemplo de Cristo. Pongamos la fe bajo el escudo de la caridad. Acreditemos esta fe con el ejercicio de la caridad, que es como el sello de la mano de Dios».

e) La palabra hablada y escrita

520. Aunque su eficacia sea menor que la de cualquier otro medio de apostolado, no podemos prescindir enteramente del apostolado de la palabra, al menos como elemento *complementario* de los procedimientos que acabamos de recordar. Jesucristo predicó con la palabra y el ejemplo: *Hizo y enseñó* (Act 1,1), y envió a sus discípulos a predicar el Evangelio por todo el mundo (cf. Mc 16,15).

Ni se requieren para ello condiciones excepcionales de orador, ni misión oficial alguna. No todos los fieles pueden ocupar el púlpito o la tribuna para anunciar oficialmente el Evangelio del Señor. Pero todos pueden ejercer de mil variadas formas el apostolado de la palabra en el propio ambiente. Una palabrita amable, un buen

[13] O.c., p.61-62.

consejo acompañado de un pequeño servicio, un cariñoso reproche, una exhortación llena de naturalidad y sencillez, una larga conversación sobre temas que no nos interesen a nosotros, pero que afectan profundamente a nuestro interlocutor, etc., etc., pueden representar, y representan con frecuencia, un espléndido apostolado sobre las almas de nuestros semejantes.

También la palabra escrita es excelente medio de apostolado. Una carta cariñosa y oportuna, un buen libro que se presta, un periódico católico, una hoja volandera, etc., etc., pueden llevar un mensaje de luz y de amor a un alma extraviada o a punto de extraviarse por los caminos del mal. El celo apostólico es muy ingenioso para encontrar en cada caso lo más eficaz y oportuno que debe proporcionarse a un alma para llevarla a Dios.

7. Táctica o estrategia del apóstol

En el arte militar, el éxito o fracaso de una batalla depende en parte decisiva de la *táctica* o estrategia desplegada por el que dirige la contienda. El apostolado es una batalla a lo divino, que exige también una táctica y estrategia divinas si queremos coronarnos con el laurel de la victoria. Resumimos brevemente a continuación los puntos fundamentales de esa táctica divina [14]:

a) Convencer

521. Ante todo es preciso caer en la cuenta de que nuestro apostolado ha de ejercitarse o recaer sobre seres racionales. Ello quiere decir que hemos de dirigirnos, ante todo, a su inteligencia por vía de persuasión o de convencimiento. Se puede doblegar por la fuerza el cuerpo de un hombre, pero jamás conseguiremos doblegar su alma sino a base de procedimientos racionales.

Hay que evitar a todo trance todo cuanto pueda representar una coacción no sólo de orden físico, como es evidente, sino incluso de tipo moral: amenaza de un castigo, promesa de un premio, favor o ventaja, etc. «Ni atemorizar ni seducir, sino persuadir, convencer. Esta es la primera ley del apostolado» (Civardi).

Para el logro de este convencimiento emplearemos todos los procedimientos lícitos que estén a nuestro alcance, pero jamás recurriremos al engaño o la calumnia contra nuestros adversarios. La verdad se defiende por sí misma y acaba siempre por imponerse, a la corta o a la larga, sin descender a procedimientos innobles. No se puede hacer un mal para que sobrevenga un bien, cualquiera que sea la magnitud e importancia de ese bien. Dios respeta nuestra libertad, y solamente acepta los homenajes que queramos tributarle *espontánea y voluntariamente*, no los que podría arrancarnos la coacción puramente externa de una ley cuyo cumplimiento no brotara de lo más hondo de nuestro corazón (cf. Is 29,13).

Convencer a base de la exposición honrada y sincera de la ver-

[14] Cf. CIVARDI, o.c., p.63ss, cuya doctrina resumimos aquí.

dad. Esa ha de ser la primera preocupación del apóstol en el ejercicio de su altísima misión. Para ello le serán utilísimos los restantes consejos que vamos a darle a continuación.

b) Escoger el momento oportuno

522. Hay momentos en la vida del hombre en que, por tener el espíritu inquieto y perturbado por recuerdos ingratos o el corazón violentamente agitado por la rebeldía de las pasiones, no son aptos para recibir la influencia bienhechora de un apóstol. Su actuación en estas circunstancias sería del todo contraproducente y podría empeorar en gran escala la situación.

Hay que saber esperar. Es preciso que el ánimo de aquel a quien queremos hacer bien esté del todo tranquilo y sosegado. Más aún: hay que saber escoger el momento más oportuno, dentro de esa etapa de serenidad, para obtener de nuestra acción apostólica el máximo rendimiento en beneficio del prójimo. La prudencia sobrenatural, aliada con la caridad más exquisita, nos dictará en cada caso lo que conviene hacer.

Cada alma tiene sus *momentos*, que es menester aprovechar.

«De tales momentos—escribe Civardi [15]—se aprovechan los pillos, los malvados, para arrancar tal vez concesiones inicuas. ¿Por qué no los aprovecharemos también nosotros para obtener de un alma, de manera respetuosa, una resolución saludable?

Pocos años ha moría en Turín un óptimo joven, miembro de la Juventud de Acción Católica, el cual había rogado y hecho mucho por la conversión de su padre, de religión hebrea. Su gran deseo no había sido realizado todavía cuando estaba a punto de dejar la tierra. Volvióse entonces hacia su padre, que, con lágrimas en los ojos, estaba junto a él, y con un hilo de voz le susurró: «Papá, prométeme que te convertirás, que te harás católico. Si no, no nos veremos más, ni siquiera en el Paraíso...» El padre abraza al hijo, le besa y sollozando dice: «Sí, te lo prometo aquí delante del sacerdote: seré yo también un buen católico». La promesa fue cumplida.

Pocos momentos son tan favorables como éste, en que un hijo agonizante pide a su padre, como gracia suprema, la conversión. Sin embargo, no escaparán al ojo experto y al corazón abierto del apóstol otras horas propicias para triunfar de una voluntad recalcitrante».

c) Crear la ocasión

523. A veces, sin embargo, será preciso ingeniarse para *crear la ocasión* de poder ejercitar el apostolado. Hay almas tan cerradas que nunca se abren por sí mismas. En estas ocasiones el apóstol no tiene otro recurso que el de crear una ocasión para insinuarse con discreción y prudencia en aquel coto cerrado, con el fin de ejercer sobre él una influencia bienhechora.

Es admirable, a este propósito, el diálogo del Salvador del mundo con la mujer samaritana. Empieza con una petición indiferente: *Dame de beber* (Io 4,7). Luego le habla de un agua *que salta hasta*

[15] O.c., p.65.

la vida eterna (v.14) para excitar en ella la sed de beberla (v.15). A continuación le revela los secretos de su alma (v.18) y, finalmente, le revela su condición de Mesías (v.26). Acaba convirtiéndola en apóstol del Evangelio (v.28-29).

Escuchemos de nuevo a Mons. Civardi:

«Quizás ciertas derrotas del apostolado individual son debidas cabalmente a falta de tacto, a un celo indiscreto o imprudente que no sabe preparar hábilmente el terreno para recoger la buena simiente.

Si tú, por ejemplo, en medio de una conversación sobre un tema profano (pongamos por caso un partido de fútbol) diriges bruscamente al interlocutor estas palabras: «Amigo mío, es tiempo de que pongas en regla las partidas de tu alma», muy probablemente oirás una respuesta como ésta: «De mi alma soy yo solo el responsable, y te ruego que no te encargues de ella».

En realidad has seguido una táctica equivocada. Que no puede hablarse a un alma de sus intereses más delicados así, de sopetón, de improviso, en un ataque de frente. Es necesario que el discurso se deslice naturalmente, sin violencias, por la lógica de ideas y de hechos. Y para disponerlo de tal manera, poco a poco, será tal vez oportuno variar la posición, adoptando una hábil táctica envolvente.

Es necesario—escribe el P. Plus—«saber hablar un momento de cosas inútiles para obligar a decir, en el momento oportuno, aquello que el interlocutor necesitaba decir y no se atrevía».

La ocasión puede ser creada no sólo con las palabras, sino también con las cosas, con los hechos.

Un estudiante universitario, miembro de una asociación católica, va a encontrar a un compañero de estudios, católico no practicante. Entrado en salón, deja un libro sobre la mesa como para librar las manos de un estorbo. El compañero, instintivamente, toma el libro, lee el título: *Pier Giorgio Frassati*. Pide explicaciones, que le son dadas de buena gana.

Más todavía: para satisfacer plenamente la curiosidad del interlocutor, el libro le es ofrecido como regalo (era la primera etapa a que se quería llegar). La lectura de aquellas páginas biográficas brinda más adelante la ocasión de otros encuentros, de nuevos cambios de ideas, de discusiones, que llevan a la conquista del compañero.

¿Una emboscada? Sea. Mas es uno de aquellos piadosos lazos de la caridad tendidos no para coger, sino para ofrecer; no para arruinar, sino para salvar».

d) Dar en el punto débil

524. Todos los hombres tienen su flaco, su *punto débil*, o sea, un determinado aspecto de su psicología fácilmente vulnerable por cualquier agente que sepa abordarlo con habilidad. En unos ese punto débil es la ambición—lo sacrifican todo a ella—, en otros el amor a la familia (madre, esposa, hijos) o a la ciencia, al negocio, a la fama, etc., etc.

No hay ninguna pasión humana que, rectamente encauzada, no pueda ponerse al servicio del bien.

Francisco Javier, estudiante en París, estaba dominado por la ambición y el deseo de honores. Ignacio de Loyola supo encauzar aquella corriente impetuosa hacia la más noble de las ambiciones y al mayor de los honores: conquistar el mundo para Cristo y la santidad para sí.

En ciertos pueblos de Andalucía se desencadena, a veces, una batalla campal entre algunos vecinos. Es inútil tratar de poner paz con razonamientos o a base del poder coercitivo de la autoridad: nadie hace caso. Pero hay un procedimiento infalible para que termine instantáneamente la contienda: «¡Por la Virgen del Rocío o el Cristo del Gran Poder!» En el acto se abrazan todos con lágrimas en los ojos.

Todo hombre tiene su Virgen del Rocío o su Cristo del Gran Poder. En muchos, por desgracia, su punto vulnerable nada tiene de sobrenatural, pero tampoco de pecaminoso: la promesa que le hicieron a su madre moribunda, el porvenir de una hijita, la salud de un ser querido... Hay que saber explotar estos nobles sentimientos, aunque sean de orden puramente natural, para llevar al buen camino a un extraviado.

«A este propósito—escribe Civardi [16]—he conocido a un señor que se declaraba incrédulo y, sin embargo, asistía regularmente a misa todas las fiestas. ¿De dónde tal incoherencia? De su profundo amor filial. La piadosa madre, en el lecho de muerte, le había suplicado que volviera a las prácticas religiosas de su juventud, por lo menos a la misa festiva. Y él lo había prometido. Por esto, y sólo por esto, iba a la iglesia todas las fiestas. Cuando recordaba la súplica materna, sus ojos se llenaban de lágrimas y se lamentaba de haber perdido la fe de su madre amada. Mas este su culto materno fue el hilo providencial con que una piadosa persona pudo un día retornarlo enteramente a Dios».

e) **Nada de sermones**

525. Nada hay que repela tanto como el aire magistral del que trata de enseñarnos algo sin el título y la categoría de maestro. A nadie le gusta sentirse humillado por cualquiera que se presente ante él con aire de pretendida superioridad sin título alguno para ello. Con tal procedimiento no solamente se hace antipática la persona, sino también la doctrina que trata de inculcar. Escuchemos de nuevo a Civardi exponiendo este argumento [17]:

«Las pláticas que doña Práxedes condimentaba para la pobre Lucía con el fin de arrancarle del corazón aquel estrafalario de Renzo obtenían el efecto contrario. Y tal es, poco más o menos, el efecto de todos los sermones predicados fuera de su lugar natural: el púlpito.

¿Quieres hablar de Dios a un alma? ¡No te subas a la cátedra, no te des aires de doctor! Harías antipáticos a ti mismo, a tus palabras y al objeto mismo de tu plática.

Y ni siquiera debes abrir las cataratas de tu elocuencia con largos discursos o con lecciones escolásticas. Harías indigesta la verdad.

Hablando de la manera de educar a los niños, un pedagogo francés, Mons. Rozier, escribe singularmente: «¡Fuera las madres que hacen discursos! La verdad es un licor precioso que se sirve con cuentagotas. La puerta del alma de un niño es semejante a aquellos frascos de perfume de cuello sutil que se compran en los bazares de Estambul; si echáis en ellos

[16] O.c., p.68.
[17] O.c., p.68-69.

diez cubos de agua, no lograréis llenarlos, mientras son suficientes unas pocas gotas introducidas con precaución».

Este sistema del cuentagotas es aconsejable no sólo para los niños, mas también en general para los adultos. Decir pocas palabras, en el tiempo preciso, de la manera más simple y más espontánea; deslizar un buen consejo en una conversación, murmurar un dulce reproche al oído siempre que se presente una circunstancia favorable: he ahí la vía ordinaria del apostolado individual.

Tal vez será, empero, necesario enseñar algunas verdades, desarraigar ciertos errores, vencer ciertos prejuicios; y entonces no bastarán pocas palabras dichas ocasionalmente. Mas en estos casos se procurará dar a las propias palabras el tono de la conversación fraterna, del coloquio amistoso, del debate cordial, sin afectaciones, sin rebajar al interlocutor al puesto de un discípulo.

Sermones, lecciones, ¡nunca!»

f) **Saber esperar**

526. Una de las tentaciones que asaltan con mayor frecuencia al apóstol es *la tentación de la prisa*. Cuanto más ardiente y encendido sea su celo apostólico, tanto más acuciante se torna esta tentación. Quisiera convertir al mundo en ocho días y volver al buen camino a un alma extraviada a la primera conversación. No advierte en su buena fe que así como la naturaleza procede gradualmente —*natura non facit saltus*—, así la sublime empresa de la conversión o mejoría de un alma requiere largos esfuerzos y una constancia y tenacidad a prueba de todos los obstáculos y contratiempos. Las conversiones instantáneas o muy rápidas constituyen una rara excepción en las tareas apostólicas, ya que, en realidad, equivalen a verdaderos milagros.

Hay que saber esperar, como espera el campesino largos meses antes de recoger el fruto de la semilla que arroja confiadamente en el surco. Dios puede hacer un milagro instantáneamente; pero, por lo regular, se vale del proceso lento de las causas segundas y sólo al cabo de mucho tiempo se logra el fruto apetecido.

Hay que tener en cuenta también el grado de vida espiritual en que se encuentra un alma en un momento determinado. Santa Teresa de Jesús renunció en su juventud a la dirección espiritual de Gaspar Daza porque este santo clérigo quería hacerla caminar demasiado aprisa por las vías del espíritu. San Pablo escribe a los fieles de Corintio: *Yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. Os di a beber leche, no os di comida sólida porque aún no la admitíais* (1 Cor 3,1-2). El mismo Cristo nuestro Señor les dijo a sus apóstoles en la noche de la cena: *Muchas cosas tengo aún que deciros, mas por ahora no podéis comprenderlas; cuando venga el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa* (Io 16,12-13).

El apóstol de Cristo ha de saber conjugar el celo más ardiente con la calma y serenidad más absoluta. Trabaje sin descanso, pero no se precipite. Ya llegará la hora de Dios.

g) Saber comprender

527. Son muy pocas las personas que en el trato con sus semejantes saben *comprender* a los demás. Con frecuencia juzgamos del prójimo según nuestras propias luces o personales disposiciones, lo cual no deja de ser una injusticia. No todas las almas poseen la misma luz y aciertan a calibrar del mismo modo la moralidad de sus propias acciones. El Señor nos dice en el Evangelio que se le pedirá mucho a quien mucho se le dio, pero no tanto al que recibió menos (cf. Lc 12,48). No se puede medir a todos con el mismo rasero.

¡Cuántas veces ignoramos por completo el verdadero móvil de las acciones de nuestros prójimos! Obras hechas con la mejor intención las interpretamos mal por simples apariencias externas. Nos duelen mucho estas falsas interpretaciones cuando nos afectan a nosotros y, con frecuencia, no tenemos reparo alguno en atribuirle al prójimo esas torcidas intenciones.

El Señor era sumamente dulce y comprensivo. Jamás quebró la caña cascada ni apagó la mecha que todavía humeaba (cf. Mt 12,20). Se adaptaba maravillosamente a la rudeza de sus apóstoles, a la incultura de las turbas que le seguían, al respeto humano de Nicodemo, a las exigencias de quienes solicitaban sus milagros...

«Dios es infinito en su *compasión*, porque es también infinito en su *comprensión*. ¡Cuántas veces, penetrando con su mirada en las profundidades misteriosas de un alma, El ve debilidades allá donde nosotros, parándonos en la superficie, no vemos sino culpas!» [18].

Hay que saber comprender. Y para ello hay un procedimiento infalible: compadecerse y amar.

h) Perseverar

528. Hemos aludido a esta condición al decir que es preciso saber esperar. Pero en la espera puede asaltarnos la tentación del desaliento ante lo infructuoso de nuestros esfuerzos.

Es preciso perseverar a toda costa. La empresa suprema que ha de proponerse todo apóstol—procurar la gloria de Dios mediante la conversión de las almas—no puede fracasar. Hay que volver a la carga una y otra vez, sin desanimarnos jamás, ocurra lo que ocurriere. Nuestros esfuerzos darán su fruto en la hora prevista por Dios.

«Tal vez esta hora—escribe Civardi [19]—suena demasiado tarde para nuestro celo impaciente. Quizá, ¿quién lo sabe?, sonará después de nuestra muerte. La simiente depositada en el surco de aquella alma tan amada, nosotros no tendremos la consolación de verla en flor; pero florecerá, fructificará. Tal vez el fruto madurará en el lecho de la última enfermedad, cuando el alma se hallará en el umbral de la eternidad. Y otros gozarán de su conversión, que parecerá, pero no será, improvisa. Y se verificará literalmente la palabra de Cristo: «Uno es el que siembra y otro es el que siega» (Io 4,37).

Por tanto, continúa sembrando tu semilla, aunque no veas el fruto. No te preocupes de la cosecha. Dios no te pide el éxito, sino el trabajo.

Recuerda cómo surgían nuestras gloriosas catedrales en los tiempos pasados: trabajaban en ellas diversas generaciones: un arquitecto hacía el proyecto, ponía los fundamentos, y otros le sucedían para terminar la empresa.

Un alma en gracia es el templo vivo del Espíritu Santo. No te lamentes si tú no ves su pináculo. Conténtate con haber puesto los fundamentos. Otro completará la obra comenzada por ti en la humildad y en el sacrificio».

[18] Civardi, o.c., p.70.
[19] O.c., p.73.

i) Confiar

529. El descorazonamiento ante el fracaso aparente de las tareas apostólicas supone siempre una gran falta de confianza en Dios. Si buscáramos de verdad únicamente su gloria, no perderíamos jamás la paz del alma ni la serenidad de la conciencia. Ninguna criatura será capaz de arrebatarle a Dios su gloria. El que renuncie a glorificar la misericordia de Dios en el cielo, glorificará, mal que le pese, su justicia vindicativa en el infierno. El dilema es inexorable y se mueve, en cualquiera de sus dos aspectos, dentro del ámbito de la gloria de Dios.

Ni debe desanimarnos la pequeñez de nuestras fuerzas y la magnitud de las dificultades. El Señor se complace en escoger para sus planes lo más pobre y despreciable de este mundo a fin de confundir a lo que el mismo mundo estima como rico y apreciable, *para que nadie se glorie ante Dios* (1 Cor 1,27-29).

Nada podemos sin Cristo (Io 15,5), pero todo lo podemos con El (Phil 4,13). Cuando Santa Margarita María de Alacoque, humilde religiosa de clausura, recibió de Cristo el encargo de difundir la devoción a su Sacratísimo Corazón por toda la Iglesia universal, se echó materialmente a temblar. Mas Jesús le dijo: «No te faltarán dificultades, pero debes saber que *es omnipotente el que desconfía de sí mismo para confiar únicamente en mí*».

El apóstol de Cristo ha de tener siempre presentes estas divinas palabras y obrar en consecuencia.

j) Mansedumbre, dulzura y humildad

530. He aquí tres virtudes excelsas que nunca cultivará demasiado el apóstol de Cristo. Sin ellas fracasará irremediablemente en sus intentos apostólicos; con ellas conquistará los corazones y se atraerá las almas con extraordinaria facilidad.

La *mansedumbre* y la *dulzura* tienen una fuerza irresistible. Es muy exacta la conocida frase de San Francisco de Sales: «Se cogen más moscas con una gota de miel que con un barril de hiel». Las olas encrespadas del mar levantan una montaña de espuma al chocar contra los acantilados de la costa, pero se deshacen mansamente al tropezar con las suaves arenas de la playa.

Cristo es el supremo modelo de estas grandes virtudes apostólicas: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón* (Mt 11,29). Su inefable dulzura para con los publicanos y pecadores hizo que estos desdichados acudieran en masa a recibir su misericordioso perdón. Cristo se compadeció de toda clase de miserias y perdonó toda clase de pecados; solamente rechazó el orgullo y la obstinación de los fariseos. A imitación de su divino Maestro, el apóstol de Cristo ha de extremar su dulzura y mansedumbre para con las almas a quienes trate de llevar al buen camino.

La *humildad* ante Dios y ante los hombres es el gran complemento de la dulzura y mansedumbre. Humildad ante Dios, para esperar en cada caso de su auxilio y bendición el éxito de sus empresas apostólicas, bien persuadido de que por sí mismo nada puede y nada bueno se puede atribuir; y humildad ante los hombres, para no presentarse nunca ante ellos con aire de superioridad, que lo haría repelente y antipático a los ojos de los que trata de conquistar. Escuchemos a Civardi [20]:

«No te creas mejor que aquel a quien quieres convertir, ya que en realidad sólo Dios conoce perfectamente las conciencias y es justo apreciador del mérito y de la culpa.

Procura no dejarte llevar jamás del menor sentido de desprecio para con el pecador, aun el más perdido, recordando que la ley de Cristo nos manda odiar el pecado y amar al pecador.

De ninguna manera harás sentir tu superioridad espiritual sobre aquel que yace en la miseria del pecado.

Como Cristo, estarás dispuesto a afrontar acusaciones y humillaciones, con tal de hacer bien a un alma.

Y cuando las circunstancias así lo exijan, no dudes en servir al prójimo que quieres ganar para Dios. Entonces tu influencia llegará a su máximo grado, ya que en el mundo de las almas se convierte en señor quien se hace siervo; adquiere dominio el que se abaja, no el que se levanta sobre los demás.

De tal guisa tú imitarás en todo al Salvador, que dijo: *El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir* (Mt 20,28).

Estos son los principales elementos estratégicos que ha de utilizar el apóstol de Cristo para lograr sus objetivos en favor de los que le rodean. La prudencia sobrenatural y, sobre todo, el impulso de la caridad—«la caridad de Cristo nos urge» (2 Cor 5,14)—le enseñarán en la práctica los medios más oportunos que habrá de emplear en cada caso. Lo primero y casi lo único que hace falta para ser un gran apóstol es un gran amor a Dios y a las almas: todo lo demás no son más que simples consecuencias que se desprenden espontáneamente como la fruta madura del árbol.

[20] O.c., p.77.

CAPITULO II

La caridad para con el prójimo

531. Como decíamos al principio de esta sección, toda la vida pública de Cristo se puede resumir en dos palabras: predicar y hacer el bien. El cristiano que quiera imitar a su divino Maestro en su vida pública ha de realizar también esas dos grandes funciones, practicando *el apostolado en el propio ambiente*—del que acabamos de hablar—y haciendo a sus semejantes todo el bien que pueda mediante el ejercicio de los múltiples aspectos de *la caridad para con el prójimo*. Este es el nuevo capítulo que vamos a desarrollar a continuación.

Expondremos brevemente el *precepto* del amor al prójimo, su *extensión*, sus *motivos*, *caracteres generales* y *obras de caridad en general* [1].

1. El precepto del amor al prójimo

532. No hay en toda la Sagrada Escritura ningún otro precepto *tan inculcado como el del amor al prójimo*. Ya en el Antiguo Testamento se encuentran centenares de textos alusivos a él. Y aunque en muchos de esos textos se entiende por *prójimo* el compatriota o el amigo, en otros muchos se habla claramente de la necesidad de amar incluso al *enemigo* y al extranjero, dando con ello al concepto de *prójimo* toda su magnitud y extensión universal. He aquí algunos textos emocionantes de la Antigua Ley:

«Si tu *enemigo* tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber» (Prov 25,21).

«Si encuentras el buey o el asno de tu *enemigo* perdidos, llévaselos. Si encuentras el asno de tu *enemigo* caído bajo la carga, no pases de largo, ayúdale a levantarlo» (Ex 23,4-5).

«Cuando hagáis la recolección de vuestra tierra, no segarás hasta el límite extremo de tu campo, ni recogerás las espigas caídas, ni harás el rebusco de tus viñas y olivares, ni recogerás la fruta caída de los frutales; lo dejarás para el pobre y *el extranjero*. Yo, Yavé, tu Dios» (Lev 19,9).

«¿Sabéis qué ayuno quiero yo?, dice el Señor, Yavé: Romper las ataduras de iniquidad, deshacer los haces opresores, dejar ir libres a los oprimidos y quebrantar todo yugo; partir el pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo, vestir al desnudo y no volver el rostro ante el hermano. Entonces brillará tu luz como la autora, y se dejará ver pronto tu salud, e irá delante de ti la justicia, y detrás de ti la gloria de Yavé. Entonces llamarás, y Yavé te oirá; le invocarás, y El dirá: Heme aquí» (Is 58,6-9).

Como se ve, la Ley Antigua era ya muy exigente con relación al servicio del prójimo, pero estaba muy lejos todavía de la sublime

[1] Hemos estudiado con gran amplitud estos temas en otra de nuestras obras publicadas en esta misma colección de la BAC: *Teología de la caridad* (Madrid 1960) p.2.ª l.3. Aquí nos limitamos a un resumen brevísimo de los puntos más importantes, por no permitirnos otra cosa la índole y extensión de esta obra.

elevación y grandeza que alcanzó el precepto del amor en las páginas del Evangelio. Jesucristo hizo de él el segundo gran precepto, que, en unión del primero—el amor a Dios—, encierra y resume toda la ley y los profetas. Y casi lo equiparó al primero cuando hizo de él *el mandamiento nuevo* y el *precepto suyo* por excelencia, cuando se puso El mismo por modelo y ejemplar del amor al prójimo y cuando declaró terminantemente que aceptaría como hecho a su propia divina persona cualquier servicio prestado al prójimo en caridad:

«Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas» (Mt 22,37-40).

«Un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Io 13,34).

«Este es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado» (Io 15,12).

«Y el Rey les dirá: En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40).

«Y el que diera de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt 10,42).

Es inútil seguir copiando. Si quisiéramos recoger todos los textos neotestamentarios relativos al amor del prójimo, habíamos de reproducirlo casi por entero. No hay otro precepto—repetimos—que se intime con tanta urgencia y tanta variedad de matices. Es la señal distintiva del cristiano—*En esto conocerán que sois mis discípulos* (Io 13,35)—y la señal inequívoca e infalsificable del verdadero amor a Dios: *Si alguno dijere: «Amo a Dios», pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve* (1 Io 4,20).

2. Extensión del precepto del amor al prójimo

533. El precepto de la caridad para con el prójimo tiene una extensión absolutamente *universal*. Abarca a todos los hombres del mundo sin excepción: buenos y malos, amigos y enemigos, cristianos y paganos. No se puede excluir absolutamente a nadie sin destruir la misma caridad en cuanto virtud sobrenatural. Si alguno extendiese su caridad a todos los hombres del mundo excepto a uno solo, *al que excluyera positivamente*, cometería un pecado mortal, que destruiría automáticamente la virtud de la caridad en su misma raíz [1*].

La razón es porque el *motivo formal* de la caridad—como virtud *teologal* que es—es la bondad infinita de Dios en sí misma considerada (= amor de Dios) o en cuanto participada o participable sobrenaturalmente por el hombre mediante la gracia divina y la gloria futura (= amor del prójimo). Y como no hay ni puede haber

1* Cf. II-II 25,1 y 8.

un solo hombre, mientras viva todavía en este mundo, que no participe *actualmente* o *en potencia* de la bondad infinita de Dios mediante la gracia y la futura gloria—ya que Dios no excluye absolutamente a nadie de alcanzarlas mediante el divino auxilio—, síguese que el hombre no puede excluir en su amor de caridad absolutamente a ningún hombre que viva todavía en este mundo, por muy perverso y desalmado que sea. Solamente están excluidos de la caridad sobrenatural los demonios y condenados del infierno, que han perdido para siempre, por su propia culpa, la esperanza de alcanzar algún día la gracia de Dios y la bienaventuranza eterna [2].

Lo cual no quiere decir que tengamos obligación de amar a todos y a cada uno de los hombres del mundo *en particular*—sería materialmente imposible—, sino de amarlos a todos *en general* y no excluir en particular absolutamente a nadie, aunque se trate del mayor de nuestros enemigos. Más brevemente: hay que amar a todos en general y no odiar a nadie en particular [3].

Por esta misma razón hay que amar también con amor de caridad a los ángeles y bienaventurados del cielo—que ya gozan de la gloria eterna—y a las benditas almas del purgatorio, que la alcanzarán infaliblemente al término de su purificación. La caridad es el hilo telefónico de oro que pone en comunicación entrañable los tres estadios de la Iglesia única de Cristo: la *militante*, *purgante* y *triunfante*, o sea, la tierra, el purgatorio y el cielo [4].

3. Motivos del amor al prójimo

534. Dejando a un lado el amor *natural* que se debe a todo hombre por el mero hecho de compartir la misma *naturaleza* y de formar parte de la misma *sociedad humana*, que tantos beneficios nos reporta a todos, vamos a fijarnos únicamente en los motivos que nos impulsan a amar al prójimo con amor *sobrenatural* de caridad.

Los principales son los siguientes:

a) El precepto de Dios. El primer motivo que debe impulsarnos a amar al prójimo con amor de caridad es el expreso y formal mandato de Dios en la forma que hemos recordado más arriba.

b) La divina bondad, reflejada en el prójimo. Es ésta, como ya dijimos, la razón o motivo formal de la caridad para con el prójimo; de suerte que, cuando amamos al prójimo por cualquier otro motivo o razón formal (v.gr., por ser un familiar o compatriota nuestro), no le amamos con amor de *caridad*, ya que falta el motivo *teologal*, que constituye su misma esencia. La caridad es una virtud sobrenatural en especie átoma o indivisible; porque, aunque recae *materialmente* sobre tres objetos muy distintos entre sí (Dios, el prójimo y nosotros mismos), la razón o motivo formal

2 Cf. II-II 23,1 y 5; 25,6.8 y 11.
3 Cf. II-II 25,8 y 9.
4 Cf. II-II 25,10.

de la misma es único e indivisible: la *divina bondad* en sí misma o reflejada en el prójimo y en nosotros mismos.

En este sentido no hay hombre tan malo y perverso en el que no se refleje de alguna manera la divina bondad. En todo malhechor hay un santo en potencia, y mientras viva en este mundo no es del todo imposible que llegue a serlo. Hay que amar en el prójimo al Dios que ya posee o al que puede llegar a poseer [5].

c) LA PRESENCIA DE CRISTO EN EL PRÓJIMO. En el prójimo, sea quien fuere, hemos de ver *al mismo Cristo*, en acto o en potencia. Los mismos herejes y paganos son miembros de Cristo *en potencia* y, por lo mismo, se hacen perfectamente acreedores a nuestro amor de caridad. Más aún: únicamente si en la persona del prójimo vemos a Cristo estaremos dentro del campo y zona de influencia de la caridad evangélica: «*A mí* me lo hicisteis» (Mt 25,40).

d) NUESTRA COMÚN FILIACIÓN ADOPTIVA. La gracia santificante, como ya vimos, es un don divino que nos hace *hijos de Dios* y herederos de la gloria. Ello quiere decir que la gracia convierte a todos los que la poseen en *verdaderos hermanos*, hijos de un mismo Padre, que está en los cielos. La unidad de naturaleza, que nos hacía ya hermanos en Dios Creador, queda elevada a una altura sublime por la gracia santificante, que nos hace verdaderos hermanos en Cristo. Y aunque es cierto que muchos hombres no poseen actualmente la gracia, pueden llegar a alcanzarla, y son, por consiguiente, hermanos nuestros *en potencia* aun en el orden sobrenatural. De donde se sigue que el mayor acto de caridad que podemos realizar en favor del prójimo es ayudarle a alcanzar la gracia de Dios (v.gr., excitándole al arrepentimiento de sus pecados) cuando tiene la inmensa desgracia de estar privado de ella.

e) NUESTRO COMÚN DESTINO FINAL. El fundamento de la caridad sobrenatural, como hemos visto, es la comunicación de la eterna bienaventuranza, a la cual está llamado todo el género humano, elevado al orden de la gracia y de la gloria y redimido con la sangre preciosa de Jesucristo. No hay ningún hombre que esté excluido de este sublime destino mientras viva en este mundo, y, por lo mismo, a todos ellos sin excepción ha de extenderse de hecho nuestra caridad sobrenatural.

4. Caracteres generales del amor al prójimo

535. San Pablo enumera espléndidamente las principales características que ha de revestir el amor al prójimo en un texto insustituible de su primera epístola a los fieles de Corintio:

> «La caridad es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no es interesada, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (1 Cor 13,4-7).

[5] Cf. II-II 25,1.

Un comentario detallado de esta sublime página paulina rebasaría el marco de nuestras posibilidades de espacio en esta obra [6]. Hemos de limitarnos a una breve síntesis teológica que recoja los caracteres fundamentales. Son los siguientes:

a) SOBRENATURAL. La caridad para con el prójimo no destruye, pero supera inmensamente al amor puramente *natural* que podamos sentir hacia él por nuestra común naturaleza, por los lazos de la sangre o por razones de humanidad o patriotismo. El amor de caridad ha de ser estrictamente *sobrenatural* por cinco capítulos:

a) Por su *origen:* brota de una virtud infusa estrictamente sobrenatural.

b) Por su *objeto:* amamos en él, ante todo, su alma, divinizada por la gracia.

c) Por su *motivo:* la bondad divina, reflejada en el prójimo.

d) Por su *ejercicio:* requiere siempre la previa moción de la gracia actual.

e) Por su *fin:* la eterna bienaventuranza, a la que nos encaminamos todos.

b) DESINTERESADA. Es una de las características señaladas expresamente por San Pablo: *La caridad no es interesada* (1 Cor 13,5). Es porque el amor de caridad es un amor de *amistad* [7], y la verdadera amistad se complace en el bien de la persona amada, con absoluto desinterés personal. No aspira a otro premio ni busca otro galardón que la dulce correspondencia del amigo.

c) SINCERA. La caridad ha de ser *sincera* o *interior*, es decir, no puede limitarse a fórmulas vagas o simples exterioridades amables y simpáticas, sino que ha de proceder del corazón. Ha de amar al prójimo, lo mismo que a Dios *en espíritu y en verdad* (Io 4,23). En el texto de San Pablo se nos dice que la caridad *se complace en la verdad* (1 Cor 13,6).

d) EFECTIVA. La verdadera caridad ha de ser *efectiva*, es decir, ha de traducirse en obras. No basta amar de palabra, aunque con ella expresemos sinceramente los verdaderos sentimientos de nuestro corazón. Siempre será verdad que «obras son amores, y no buenas razones». San Juan expresó admirablemente esta condición esencial de la caridad al escribir en la primera de sus epístolas: *El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad* (1 Io 3,17-18).

e) POSITIVA. No basta practicar los deberes *negativos* que nos impone la caridad para con el prójimo (no hacerle daño, no escandalizarle, no perjudicarle en sus intereses, etc.), sino que es menester practicar también los *positivos*, que son todavía más importantes:

[6] Lo hemos hecho en nuestra citada *Teología de la caridad* n.295-316.
[7] Cf. II-II 23,1.

atenderle en sus necesidades, prestarle de buen grado los servicios que necesite de nosotros, rezar por su alma, darle muestras de nuestra benevolencia y sincero afecto, alegrarnos con él, compartir sus penas con el fin de aliviárselas en lo que dependa de nosotros, etc., etc. Son legión los cristianos que creen haber cumplido sus deberes de caridad para con el prójimo con los simplemente *negativos* y cierta compasión tan romántica como estéril de sus males e infortunios. No basta esto. Se puede pecar, incluso *gravemente*, por la simple omisión de los deberes *positivos*, aunque no nos remuerda la conciencia de haber quebrantado ninguno de los negativos.

f) UNIVERSAL. Hemos hablado ya, en su lugar correspondiente, de la universalidad de la caridad. Ha de extenderse a todos los hombres del mundo, amigos y enemigos, buenos y malos, sin que pueda establecerse entre ellos una sola excepción.

g) ORDENADA. A pesar y sin menoscabo de su universalidad, la caridad ha de ser *ordenada*, esto es, ha de seguir el orden que impone la naturaleza misma de esa virtud: Dios, nosotros mismos y el prójimo por Dios. Hay que atender también al orden jerárquico entre nuestros distintos prójimos, que se mide por su excelencia propia, por el grado de proximidad a nosotros y por la mayor o menor necesidad en que se encuentre constituido en un determinado momento [8].

5. Las obras de caridad en general

536. Vamos a examinar ahora, muy brevemente, las principales obras de caridad que podemos ejercer en beneficio de los demás. Todas ellas suponen en nuestro prójimo una necesidad, y en nosotros el deseo de remediarla a impulsos de la misericordia. O sea, que la *misericordia*, acto interior de la caridad, nos impulsa a ejercer la *beneficencia*, que es su acto exterior más típico y característico [9]. La beneficencia se manifiesta principalmente por la *limosna* en lo relativo a las cosas corporales, y por la *corrección fraterna*, en lo relativo a las espirituales.

Un resumen bastante detallado de las principales obras de caridad que podemos ejercitar para con el prójimo se contiene en las llamadas *obras de misericordia*, que, aunque son infinitas, los catecismos católicos suelen condensar en las catorce más importantes: siete de orden *corporal* y otras siete de orden *espiritual*. He aquí una brevísima exposición de cada una de ellas:

a) Obras corporales de misericordia

537. 1. VISITAR A LOS ENFERMOS. Es una espléndida obra de caridad, sobre todo cuando se trata de una enfermedad larga y

[8] Cf. II-II 26,1-13.
[9] Cf. II-II 28 pról.; 31 pról.; 32,1.

penosa y de un enfermo que yace en la cama de un hospital o sanatorio, y que ve transcurrir los días, las semanas y los meses sin recibir la visita de un amigo o una muestra de atención que sirva de consuelo y lenitivo a su amargura...

En la sentencia definitiva que pronunciará Nuestro Señor en el juicio final para dar a los escogidos la vida eterna, figura expresamente esta gran obra de misericordia: *Estuve enfermo, y me visitasteis* (Mt 25,36).

Tratándose de un enfermo pobre—suprema representación de Cristo doliente—, el consuelo de la visita adquiere ante Dios quilates de oro cuando va acompañado del socorrro material: la medicina que necesita, una golosina, un regalo cualquiera, etc., pero realizado todo ello con finura y discreción, sin humillar al paciente, con exquisita delicadeza y disimulo.

La mayor obra de caridad que puede realizarse con un enfermo grave sin esperanzas de curación consiste, sin duda alguna, en prepararle para morir cristianamente. La salvación del alma vale infinitamente más que todos los tesoros de la tierra habidos y por haber. Con razón dice el apóstol Santiago que quien salva un alma tiene salvada la suya (cf. Iac 5,20).

538. 2. DAR DE COMER AL HAMBRIENTO. ¡Cuántos hermanos nuestros pasan hoy en el mundo verdadera hambre material! Asusta leer las estadísticas de la F. A. O. sobre este tremendo problema social. Se puede afirmar hoy *científicamente* que unos 1.500 millones de seres humanos (o sea, más de la mitad del conjunto total de la humanidad) no disponen de los alimentos necesarios para vivir. Se ha calculado que, en nuestros días, mueren cada año de hambre, de una manera o de otra, de 30 a 40 millones de personas.

Y lo grave del caso, desde el punto de vista social, es que *la tierra produce más que suficiente para abastecer con abundancia a todo el género humano*. Si los bienes de este mundo no estuvieran tan mal repartidos, el problema del hambre no existiría; desaparecería automáticamente. Pero resulta que, según estadísticas fidedignas, el 30 por 100 de la humanidad consume el 80 por 100 de sus bienes, con lo que queda tan sólo un 20 por 100 para abastecer al resto de los hombres, o sea, al 70 por 100 de la humanidad. Crimen inconcebible contra la caridad y la justicia, que explica suficientemente la desesperación de tantos pueblos subdesarrollados y las terribles guerras y conflictos sociales que azotan de continuo a la injusta humanidad de nuestros días.

La solución cristiana de esta tremenda calamidad—recordada insistentemente por los últimos grandes papas a partir de la encíclica *Rerum novarum*, de León XIII—consiste en la implantación en el mundo entero de la verdadera *justicia social*, completada con una entrañable caridad entre todos los hombres. Para ello es preciso remover los fundamentos mismos de la actual estructura social, que es radicalmente injusta y anticristiana. «Es todo un mundo —ha dicho Pío XII—el que hay que levantar desde sus cimientos».

Pero sólo el amor podrá realizar este milagro, no la violencia ni la imposición del más fuerte. Cuando acertemos a ver en nuestro prójimo hambriento a un hermano que sufre, a un miembro doliente de Cristo, la ayuda generosa y espléndida brotará espontáneamente como un imperativo de la justicia ciertamente, pero también como una dulce exigencia de la caridad cristiana: *Tuve hambre, y me disteis de comer* (Mt 25,35). Sólo el amor puede acercar definitivamente los corazones y calentar un poco este mundo de hoy que se muere de frío y de egoísmo.

539. 3. DAR DE BEBER AL SEDIENTO. Es más fácil socorrer esta necesidad que la anterior, pero no deja de tener su mérito cuando se practica por verdadera caridad. Dos veces, por lo menos, se alude en el Evangelio a esta obra de caridad: *Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa* (Mc 9,41); *Venid, benditos de mi Padre..., porque tuve sed, y me disteis de beber* (Mt 25,35). Claro que para que esta buena acción tenga mérito ante Dios hay que practicarla por amor a El, es decir, por el motivo formal de la virtud de la caridad.

540. 4. VESTIR AL DESNUDO. ¡Cuánta pobre gente se ve todavía por esos mundos de Dios cubierta apenas con unos miserables harapos, del todo insuficientes para defenderse de las inclemencias del tiempo, del frío y de la lluvia! Y en contraste con este triste espectáculo, el lujo insaciable, los caprichos de la moda, la continua renovación de trajes, zapatos, joyas, etc., de tantos hombres y mujeres que se creen muy católicos y pertenecen a un montón de cofradías piadosas. Con la mitad de lo que derrochan podrían vestirse decentemente varias familias pobres. ¡Ojalá que aquellos malos cristianos no tengan que oír en el juicio final el terrible anatema de Jesucristo: *Apartaos de mí, malditos..., porque estuve desnudo, y no me vestisteis!* (Mt 25,43).

Es preciso revisar a fondo nuestro catolicismo si queremos evitarnos tremendas sorpresas a la hora de la cuenta definitiva.

541. 5. DAR POSADA AL PEREGRINO. El problema de la vivienda es otro de los más agudos y angustiosos del mundo de hoy. Es casi normal que una sola habitación sea compartida por tres o cuatro personas, a veces de diferente sexo, estado y condición social. Otras muchas no pueden contraer matrimonio, estando en edad para ello, por falta de vivienda adecuada. Asusta pensar las consecuencias sanitarias y las de orden moral y social que este estado de cosas lleva consigo inevitablemente. En España, según las últimas estadísticas, viven prácticamente en viviendas *de una sola habitación:* 108.610 familias de cuatro personas, 64.080 de cinco, 36.590 de seis, 19.940 de siete y 10.680 de ocho [10]. En algunos países extranjeros el problema es todavía mucho mayor que en España.

[10] Cf. LUIS BENLLOCH, *El censo de la vivienda en España:* Semanas Sociales de España XIV Semana, publicada por el Secretariado de la Junta Nacional de Semanas Sociales (Madrid 1954) p.49.

La solución del pavoroso problema es muy compleja. Tiene que ser el resultado de una acción conjunta, intensa y organizada, del Estado y de las empresas privadas. A la caridad privada le quedará siempre un amplio margen para mejorar, en la medida de su alcance, las condiciones de vida de muchos de sus hermanos en Cristo: *Huésped fui, y me recibisteis* (Mt 25,35).

542. 6. REDIMIR AL CAUTIVO. En la Edad Media esta obra de misericordia era una de las más emocionantes al rescatar de la esclavitud a los infelices cristianos que caían cautivos de los piratas o musulmanes. Hoy las cosas han cambiado, pero la caridad encuentra amplio campo para ejercitarse visitando y consolando a los presos en las cárceles y establecimientos penales: *Estuve preso, y me visitasteis* (Mt 25,36). Muchos de ellos, más que verdaderos delincuentes, son las primeras víctimas de una organización social injusta y anticristiana, que les arrojó en brazos de la desesperación, del robo y del crimen. Visitándoles y hablándoles con cariño, se les puede redimir *el alma*—que vale infinitamente más que el cuerpo—y rehabilitarles, de tal suerte que vuelvan a la sociedad como miembros útiles y sanos de la misma.

Otra gran obra de caridad es redimir económicamente a los que están esclavizados por las garras de la *usura*, que es uno de los mayores pecados que se pueden cometer y de los que claman al cielo. He aquí unas palabras extraordinariamente enérgicas de Pío XII contra este crimen y el de los que, por torpe lucro, encarecen los precios de los alimentos y artículos de primera necesidad:

«Que nadie de vosotros pertenezca al número de aquellos que, en la inmensa calamidad en que ha caído la familia humana, no ven sino una ocasión propicia para enriquecerse inicuamente, tomando pie de la miseria de sus hermanos y aumentando más los precios para obtener un lucro escandaloso. ¡Contemplad sus manos! Están manchadas de sangre, de la sangre de las viudas y de los huérfanos, de los niños y adolescentes, de los impedidos o retrasados en su desarrollo por falta de nutrición y por el hambre, de la sangre de miles y miles de infortunados de todas las clases del pueblo que derramaron sus carniceros con su innoble traficación. ¡Esta sangre, como la de Abel, clama al cielo contra los nuevos caínes!» [11]

543. 7. ENTERRAR A LOS MUERTOS. El cadáver de un cristiano es una reliquia sagrada. Durante su vida fue templo del Espíritu Santo (1 Cor 6,19) y un día resucitará glorioso para ser eternamente bienaventurado (1 Thes 4,13-18). Pero de momento su aspecto causa horror, y es una obra de misericordia retirarlo de la vista de los hombres y darle cristiana sepultura.

Para ejercitar esta obra de caridad no es necesario enterrar por sí mismo a los muertos: para eso están los sepultureros profesionales. Pero, tratándose de un pobre declarado o vergonzante, se puede ayudar a la familia costeando en todo o en parte los gastos del entierro, luto, funerales, etc. Las muestras de afecto y de compasión ante el cadáver caliente de un ser querido llegan a lo más

[11] Pío XII: AAS 37 (1945) 112.

hondo del alma y su recuerdo no se borrará jamás del corazón agradecido.

b) Obras espirituales de misericordia

Más importantes que las corporales—con serlo tanto éstas—son las obras espirituales de misericordia. Al igual que ocurría con el grupo corporal, en realidad son muchísimas—todo cuanto se haga a impulsos de la caridad en beneficio espiritual del prójimo—, pero entre ellas destacan las siete que suelen recoger los catecismos, expresamente recomendadas en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura. Vamos a examinarlas brevemente a continuación.

544. 1. ENSEÑAR AL QUE NO SABE. Es una espléndida obra de caridad, que Dios recompensará con largueza. Puede ejercitarse por amor de Dios aun en lo relativo a la cultura humana (v.gr., enseñando a leer a la muchacha de servicio, al obrero analfabeto, etc.), pero, sobre todo, en el orden sobrenatural, enseñando el camino del cielo a tantos desgraciados que lo ignoran. Las formas de ejercitarla son variadísimas: actuando de catequista en los catecismos parroquiales; publicando o propagando libros, folletos, revistas, periódicos y hojas de propaganda religiosa; esforzándose en elevar el nivel cultural y moralizador del cine, teatro, radio, televisión, etc. Es inmensa la influencia de estos medios modernos de propaganda. La inmensa mayoría de los hombres carentes de cultura y de personalidad no saben discurrir por cuenta propia acerca de los grandes problemas de la vida: piensan, sienten y hablan de ellos a través del periódico, de la novela, de la revista, del aparato de radio o de televisión. Utilizar estos medios modernos para la propaganda y difusión de la verdad es uno de los más excelentes y eficaces actos de caridad cristiana que podemos realizar en beneficio del prójimo.

545. 2. DAR BUEN CONSEJO AL QUE LO NECESITA. ¡Cuánta gente atolondrada e irreflexiva nos encontramos a cada paso! No han caído en la cuenta de la trascendencia temporal y eterna de ciertos actos que realizan con la mayor naturalidad del mundo, como si se tratara de una cosa baladí. Una palabrita amable, un buen consejo dado a tiempo y con oportunidad, puede detener a un alma al borde de un abismo en el que iba a arrojarse, o puede abrir horizontes desconocidos a la generosidad latente en una inteligencia y en un corazón desorientados. La santa Iglesia invoca a la Virgen María en la letanía lauretana bajo este dulce título: *Madre del Buen Consejo, ruega por nosotros.*

546. 3. CORREGIR AL QUE YERRA. La corrección fraterna, o sea, la advertencia cariñosa y privada hecha al prójimo culpable para apartarle de su mal camino, es una de las más grandes obras de misericordia que se pueden practicar en su favor.

No tenemos espacio para tratar aquí con la extensión que se merece esta importantísima cuestión [12]. Advertimos únicamente:

[12] Remitimos al lector a nuestra *Teología de la caridad* (n.352-359), donde la hemos estudiado ampliamente.

a) Que la corrección fraterna es *obligatoria* por derecho natural y por derecho divino positivo (cf. Mt 18,15-17).

b) Que su materia son los pecados o yerros ya cometidos, o los futuros que con ella se pudieran evitar.

c) Que debe hacerse por cualquiera que pueda influir eficazmente sobre el prójimo culpable, ya sea superior, inferior o de igual condición social.

d) Que para que sea conveniente y obligatoria ha de ser *necesaria* (o útil), *posible* y *oportuna*. A veces puede resultar inoportuna y contraproducente en un momento dado, en cuyo caso habrá que esperar a que se produzcan circunstancias más favorables.

e) Hay que hacerla en forma muy caritativa, paciente, humilde, prudente, discreta y delicada. No se trata de humillar al corregido, sino de ayudarle a salir de su mal estado o estimularle a ser mejor.

547. 4. PERDONAR LAS INJURIAS. Es otra de las más grandes obras de misericordia para con el prójimo y quizá la más necesaria e indispensable de todas para el que la ejercita. El mismo Cristo —en efecto—nos advierte claramente en el Evangelio que seremos medidos por Dios con la misma medida que empleemos nosotros para con el prójimo (Lc 6,38). El que no perdona a su prójimo puede acarrearse a sí mismo el daño terrible de la eterna condenación (cf. Mt 6,14-15).

Cristo nos dio ejemplo sublime de esta su divina doctrina. Todo el Evangelio es una historia ininterrumpida del generoso perdón que otorgaba a toda clase de pecadores: la samaritana, la adúltera, Zaqueo, Mateo el publicano, María Magdalena, Pedro, el buen ladrón y tantos otros pecadores como fueron perdonados por Jesús podrían hablarnos largamente de su infinita compasión y misericordia. Llegó a ofrecer su perdón al propio Judas (Mt 26,50), y no se lee un solo caso de haber rechazado a un pecador arrepentido, habiendo prometido expresamente que jamás lo rechazará: «Al que viene a mí, yo no lo echaré fuera» (Io 6,37).

Esta conducta emocionante de nuestro Señor Jesucristo ha de impulsarnos a nosotros a otorgar nuestro perdón, pleno, total y absoluto, a cualquiera que nos haya ofendido y cualquiera que sea la ofensa que hayamos recibido de él. Los santos gozaban inmensamente perdonando a sus enemigos. Santa Teresa se frotaba las manos de gusto cuando se enteraba de que alguien la perseguía o calumniaba. Santa Juana de Chantal perdonó de tal manera al que mató a su esposo, que llegó a ser madrina de bautizo de uno de sus hijos. El Santo Cura de Ars respondió inmediatamente a un desalmado que acababa de darle una bofetada: «Amigo, la otra mejilla tendrá celos». Y nosotros mismos tuvimos ocasión de asistir a un moribundo que nos dijo estas impresionantes palabras: «Quisiera tener en el mundo muchos enemigos, para tener ahora el placer y la dicha de perdonarles».

Así hablan y obran los verdaderos cristianos. En todo caso, no olvidemos que el Señor condiciona el perdón de nuestros propios

pecados al perdón generoso y total que otorguemos nosotros al prójimo.

548. 5. CONSOLAR AL TRISTE. ¿Quién no lo está alguna vez? La tristeza es una pasión que se experimenta en el apetito concupiscible ante la presencia de un mal que ha caído sobre nosotros. Y aunque por la naturaleza misma de muchos de los males que nos afligen (v.gr., una enfermedad dolorosa e incurable) el prójimo está imposibilitado de poner el remedio oportuno y eficaz, representa siempre un consuelo para el que sufre ver que alguien se interesa por él y le compadece y acompaña en su dolor.

Cada vez hay más tristeza en el mundo, porque cada vez hay más miserias y menos amor para aliviarlas. Son legión las almas que han perdido la ilusión de vivir y yacen sepultadas en una tristeza y abatimiento mortal. Unas palabras cariñosas y amables brotadas de lo íntimo del corazón pueden devolver la paz y la alegría de la vida a muchas de estas almas destrozadas, sobre todo si el consolador se inspira en motivos sobrenaturales. No hay ni puede haber consuelo más radical y profundo que el que brota de las verdades de la fe y tiene por fundamento las perspectivas deslumbradoras de la esperanza cristiana en la eternidad bienaventurada.

549. 6. SUFRIR CON PACIENCIA LOS DEFECTOS DE NUESTROS PRÓJIMOS. La paciencia es una virtud indispensable para la pacífica convivencia humana. Todos tenemos multitud de defectos que molestan a nuestros prójimos, y es preciso que sepamos tolerarlos mutuamente si no queremos convertir la vida social en una continua ocasión de amarguras y disgustos. San Pablo insiste en la necesidad de *soportarnos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz* (Eph 4, 2-3).

550. 7. ROGAR A DIOS POR LOS VIVOS Y DIFUNTOS. Al hablar de la extensión de la caridad hemos dicho que debe ser *universal*, esto es, ha de extenderse a todos aquellos que sean capaces de la eterna bienaventuranza. Pero es evidente que, con relación a la inmensa mayoría de los hombres que viven todavía acá en la tierra y con relación a las almas del purgatorio, no podemos ejercer nuestra caridad más que por vía de oración. Luego el orar por los vivos y difuntos no sólo es una excelente obra de misericordia, sino también una exigencia indeclinable de la caridad cristiana.

Con relación a los vivos hemos de rogar especialmente por los más necesitados (los paganos, herejes y pecadores, los moribundos, etc.) y los más próximos a nosotros (parientes, amigos, compatriotas). Hemos de orar también por nuestros bienhechores, e incluso por nuestros mismos enemigos, para ejercer con ellos la sublime venganza del cristiano: devolver bien por mal.

Con relación a las almas del purgatorio, hemos de ofrecer nuestras oraciones y sufragios por todas en general, pero de una manera especial por nuestros familiares y amigos y por aquellos que quizá estén allí por los malos ejemplos que de nosotros recibieron.

SECCION V

El sacrificio corredentor del cristiano

551. Siguiendo el paralelismo entre la vida de Cristo y la del cristiano, llegamos ahora a su punto culminante: el del sacrificio redentor del Calvario.

¿Será posible que el cristiano pueda reproducir de alguna manera en su vida el sacrificio del Redentor del mundo? Una empresa de tal envergadura, ¿no rebasará infinitamente sus pobres posibilidades, aun contando con el auxilio sobrehumano de la divina gracia? ¿No será temeridad y locura el simple planteo de esta cuestión?

Por fortuna es la misma divina revelación la que viene a sacarnos de dudas y a extinguir en nosotros toda clase de escrúpulos. Escuchemos a San Pablo:

«Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y *suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo* por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24).

El cristiano no sólo puede, sino que debe suplir en sí mismo lo que falta al sacrificio redentor de Cristo para que alcance de hecho todo su desarrollo y plenitud. No seremos cristianos perfectos si no nos hacemos *corredentores* con Cristo en la medida y grado que El nos señale dentro de su Cuerpo místico, que es la Iglesia.

He aquí el tema interesantísimo que vamos a desarrollar a continuación, dividiendo la materia en tres capítulos:

1.º Sacerdotes con Cristo.
2.º Corredentores con Cristo.
3.º Nuestra muerte cristiana.

CAPITULO I

Sacerdotes con Cristo

552. En la primera parte de nuestra obra hemos hablado del sacerdocio de Jesucristo (cf. n.164-168). Conviene recordar aquí los siguientes principios fundamentales:

1.º Jesucristo es el Sumo y Eterno Sacerdote de la humanidad.

2.º Lo es precisamente en cuanto hombre, no en cuanto Dios. Sin embargo, el óleo santo que le consagró sacerdote fue el Verbo, y la unción sacerdotal fue la unión hipostática.

3.º Jesucristo-hombre fue, a la vez, sacerdote y hostia de su propio sacrificio.

4.º El sacrificio de Jesucristo, que fue el acto principal de su sacerdocio, tiene fuerza sobreabundante para expiar todos los pecados del mundo. Ese sacrificio fue lo que constituyó formalmente a Jesucristo en Redentor de la humanidad.

5.º La santa misa es el mismo sacrificio del Calvario reproducido cada día sobre nuestros altares, con la sola diferencia accidental del *modo de ofrecerlo:* cruento en la cruz, incruento en el altar.

Ahora bien: un principio teológico fecundísimo enseña que *todo lo que hay en Jesucristo como cabeza del Cuerpo místico existe también proporcionalmente en los miembros de ese mismo cuerpo,* con tal que se trate de perfecciones *comunicables.*

En Jesucristo, en efecto, hay dos clases de perfecciones muy distintas entre sí. Unas que son de tal manera propias y exclusivas de El, que son, de suyo, *incomunicables* a los demás; tales son, por ejemplo, la unión hipostática y la plenitud absoluta de la gracia. Y otras, que son de suyo *comunicables* a los miembros de su Cuerpo místico y están en El como cabeza u origen fontal de donde se derivan a los demás; tales son, principalmente, la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

A este segundo grupo de gracias pertenece su *sacerdocio.* Cristo lo posee en toda su plenitud absoluta, y en este sentido el sacerdocio es propio y exclusivo de El; pero puede comunicar, y de hecho comunica, a sus miembros una participación verdadera y real de su propio sacerdocio, aunque en grados muy diferentes de intensidad y perfección. Esa participación de su sacerdocio constituye la esencia misma del llamado *carácter sacramental,* que, como es sabido, es como una marca o sello indeleble que imprimen en el alma tres de los siete sacramentos instituidos por el propio Jesucristo: el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal.

Por consiguiente, todo aquel que recibe un sacramento que imprime *carácter* participa por ese mero hecho del sacerdocio de Jesucristo. Esa participación comienza con el carácter del *bautismo,* se perfecciona con el de la *confirmación* y llega a la máxima plenitud que puede alcanzar en nosotros con el carácter del sacramento del *orden.*

De manera que no es ningún error ni siquiera una piadosa exageración hablar del *sacerdocio de los fieles,* no en plan metafórico, sino en sentido muy real y verdadero. El carácter bautismal y el de la confirmación confieren a los simples fieles una muy verdadera y real participación del sacerdocio de Jesucristo en sentido propio. Claro que es menester entender rectamente el verdadero alcance de esta participación para no incurrir en lamentables equivocaciones y extravíos. Hay un abismo entre la participación del sacerdocio de Cristo que reciben todos los fieles por el hecho de estar bautizados y confirmados y la del *ministro de Jesucristo,* que ha recibido, además, el sacramento del *orden sacerdotal.* Vamos a exponer a continuación, con toda precisión y cuidado, en una serie de conclusiones, lo que pertenece a uno y otro sacerdocio.

Conclusión 1.ª Es falso y herético decir que todos los cristianos son sacerdotes en el mismo sentido en que lo son los que han recibido debidamente el sacramento del orden.

553. Consta expresamente por las declaraciones del concilio de Trento contra los reformadores protestantes, que afirmaban semejante disparate (D 960; cf. 961-968).

Conclusión 2.ª Los simples fieles reciben, sin embargo, una participación verdadera y real del sacerdocio de Jesucristo en virtud del carácter del bautismo y de la confirmación.

554. Esta conclusión consta claramente por los lugares teológicos tradicionales. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Los textos alusivos al sacerdocio de *todo* el pueblo fiel son abundantísimos. Ya en el Antiguo Testamento se va insinuando progresivamente esta sublime realidad, cuya plena revelación estaba reservada a la ley evangélica. Ofrecemos a continuación una selección de textos de ambos Testamentos bíblicos:

I. ANTIGUO TESTAMENTO

Al promulgar la ley en el Sinaí dijo Dios al pueblo por boca de Moisés:

«Si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí *un reino de sacerdotes* y una nación santa. Tales son las palabras que has de decir a los hijos de Israel» (Ex 19,5-6).

El profeta Isaías renueva esta promesa, aplicándola a los tiempos mesiánicos:

«El Espíritu del Señor descansa sobre mí, pues Yavé me ha ungido... Habrá extranjeros para apacentar tus ganados, y extraños serán tus labradores y viñadores. Y vosotros seréis llamados *sacerdotes de Yavé* y nombrados *ministros de nuestro Dios*» (Is 61,1-6).

II. NUEVO TESTAMENTO

El apóstol San Pedro escribe terminantemente en su primera epístola dirigiéndose a *todos* los cristianos:

«Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y *cuerpo sacerdotal* (ἱεράτευμα) *santo* para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo» (1 Petr 2,5).

Y un poco más abajo:

«Pero vosotros sois linaje escogido, *sacerdocio real,* nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Petr 2,9).

San Pablo alude claramente al sacerdocio de los fieles sobre todo cuando les inculca ofrecer a Dios el sacrificio de sí mismos:

«Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que *ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios*. Este es *vuestro culto racional*» (Rom 12,1).

San Juan insiste repetidas veces en el Apocalipsis:

«Y de Jesucristo..., que nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre, y nos ha hecho un reino y *sacerdotes* de Dios, su Padre» (Apoc 1,5-6).

«Cantaron un cántico nuevo, que decía: Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios *hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes*, y reinan sobre la tierra» (Apoc 5,9-10).

En la Sagrada Escritura se encuentra, por consiguiente, claramente manifestada la doctrina del sacerdocio real de los simples fieles.

b) Los Santos Padres. Es muy frecuente en los Santos Padres la alusión al sacerdocio de los fieles. He aquí, por vía de ejemplo, un texto muy expresivo de San León Magno dirigiéndose al pueblo de Roma con ocasión del aniversario de su pontificado:

«Razón tenéis de celebrar como vuestro este aniversario. Porque, aunque la Iglesia de Dios está constituida por diversos grados, la integridad de su sagrado cuerpo resulta de la unión de todos sus miembros. Como dice el Apóstol, *todos somos uno en Cristo* (Gal 3,28), y no hay un solo miembro tan separado del oficio de otro, que no esté unido con él en la unidad de la cabeza. En la unidad de la fe y del bautismo formamos una sociedad indivisible y participamos todos de la general dignidad, según aquellas palabras del apóstol San Pedro: *Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo*. Y poco después: *Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido* (1 Petr 2,5 y 9). Porque *a todos los regenerados en Cristo, el signo de la cruz los hace reyes y la unción del Espíritu Santo los consagra sacerdotes;* para que, aparte de este especial servicio de nuestro ministerio (su dignidad papal), todos los espirituales y razonables cristianos sepan que *son de regia dignidad y participan del oficio sacerdotal* («agnoscant se regii generis, et sacerdotalis officii esse consortes»). Porque ¿qué otra cosa tan regia que, teniendo el alma sometida a Dios, ser rector del propio cuerpo? ¿Y qué otra cosa tan sacerdotal que ofrecer a Dios una conciencia pura y ofrecer en el altar del corazón las hostias inmaculadas de la piedad? Y siendo todo ello, por la gracia de Dios, común a todos, es justo y razonable que os congratuléis en el día de nuestra promoción como si se tratara de vuestro propio honor. En todo el cuerpo de la Iglesia no existe, en efecto, más que un solo pontificado (el de Cristo), cuya gracia misteriosa, si bien se derrama con mayor abundancia sobre los miembros superiores (el papa, los obispos, los sacerdotes), no por eso deja de descender, sin parsimonia, hasta los miembros inferiores» [1].

[1] San León Magno, *Serm. IV de natali ipsius IV:* ML 54,148-149. Los paréntesis explicativos son nuestros. *(N. del A.)*

c) El magisterio de la Iglesia. La enseñanza oficial de la Iglesia en torno al sacerdocio de los fieles ha sido expuesta con extraordinaria precisión y claridad en nuestros días por los inmortales pontífices Pío XI y Pío XII. Escuchemos algunos textos:

Pío XI. En su encíclica *Miserentissimus Redemptor* escribe [2]:

«Porque no solamente gozan de la participación de este misterioso sacerdocio y de este oficio de satisfacer y sacrificar aquellos de quienes nuestro Señor Jesucristo se sirve para ofrecer a Dios la oblación inmaculada desde el oriente hasta el ocaso en todo lugar (Mal 1,11), sino que *toda la familia cristiana*, llamada con razón por el Príncipe de los Apóstoles «linaje escogido, sacerdocio real» (1 Petr 2,9), *debe, tanto por sí como por todo el género humano, ofrecer sacrificios por los pecados, casi de la misma manera que todo sacerdote y pontífice*, «tomado de entre los hombres en favor de los hombres» es constituido para todo lo que toca a Dios» (Hebr 5,2).

Pío XII. En su magnífica encíclica *Mediator Dei* expone ampliamente la naturaleza del sacerdocio de los fieles, rechazando las inexactitudes y exageraciones que sobre él se han vertido últimamente y proclamando con precisión y exactitud la doctrina verdadera. Trasladamos algunos párrafos particularmente representativos [3]:

«Con no menor claridad, los ritos y las oraciones del sacrificio eucarístico significan y demuestran que la oblación de la víctima es hecha por los sacerdotes *en unión del pueblo*. En efecto, no sólo el sagrado ministro, después del ofrecimiento del pan y del vino, dice explícitamente vuelto al pueblo: «Orad, hermanos, para que este sacrificio mío y *vuestro* sea aceptado cerca de Dios omnipotente», sino que las oraciones con que es ofrecida la víctima divina son dichas en plural, y en ellas se indica repetidas veces que el pueblo toma también parte *como oferente* en este augusto sacrificio. Se dice por ejemplo: «Por los cuales te ofrecemos *y ellos mismos te ofrecen*... Por esto te rogamos, Señor, que aceptes aplacado esta oferta de tus siervos *y de toda tu familia*... Nosotros, siervos tuyos, *y también tu pueblo santo, ofrecemos* a tu divina Majestad las cosas que tú mismo nos has dado: esta hostia pura, hostia santa, hostia inmaculada...»

Ni es de maravillar que los cristianos sean elevados a semejante dignidad. En efecto, por el bautismo, los fieles en general se hacen miembros del Cuerpo místico de Cristo Sacerdote, y por el *carácter* que se imprime en sus almas son destinados para el culto divino, *participando así del sacerdocio de Cristo de un modo acomodado a su condición*».

d) La razón teológica. Pío XII señala con toda precisión en el texto que acabamos de citar la razón teológica fundamental del sacerdocio de los fieles: el *carácter* sacramental del bautismo, completado por el del sacramento de la confirmación [4].

En efecto, como explica Santo Tomás y es doctrina común en teología, el *carácter* sacramental no es otra cosa que *una señal o distintivo que queda impreso en el alma de manera imborrable y que*

[2] Pío XI, encíclica *Misserentissimus Redemptor:* AAS 20 (1928) p.172.

[3] Pío XII, encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) p.555.

[4] Que el *bautismo, confirmación* y *orden sacerdotal* impriman carácter en el alma del que recibe válidamente esos sacramentos, es una verdad *de fe* expresamente definida por el concilio de Trento (cf. D 852).

nos configura con Cristo sacerdote, dándonos una participación física y formal de su propio sacerdocio eterno. Escuchemos al Doctor Angélico:

«El *carácter*, en general, es cierto sello con que se marca a uno para ordenarle a un determinado fin, como se sella al dinero para usarlo en el cambio, o al soldado para adscribirle a la milicia.

Ahora bien: el cristiano es destinado a dos cosas. La primera y principal es a la fruición de la gloria eterna, y para esto se le marca con el sello de la *gracia*. La segunda es a recibir o administrar a los demás las cosas que pertenecen al culto de Dios, y para esto se le da el *carácter sacramental*. Pero todo el rito de la religión cristiana se deriva del sacerdocio de Cristo. Por lo que es claro y manifiesto que el carácter sacramental es el carácter de Cristo, con cuyo sacerdocio se configuran los fieles según los caracteres sacramentales, *que no son otra cosa que ciertas participaciones del sacerdocio de Cristo derivadas del mismo Cristo*» [5].

Esta participación en el sacerdocio de Cristo se inicia con el simple carácter *bautismal*, se amplía y perfecciona con el de la *confirmación* y llega a su plena perfección con el del *orden sagrado*. Con relación a la Iglesia, el bautismo nos hace *ciudadanos*; la confirmación, *soldados*, y el orden sacerdotal, *ministros*. Con relación a la fe, el bautizado la *profesa*, el confirmado la *defiende* y el sacerdote *ordena* las cosas pertenecientes a ella.

Veamos ahora qué clase de poderes sacerdotales reciben los simples fieles a través de los caracteres del bautismo y de la confirmación.

Conclusión 3.ª El carácter del bautismo faculta a los simples fieles para recibir los demás sacramentos, para actuar como ministros propios en el sacramento del matrimonio y para ofrecer, en unión del sacerdote y a través de él, el sacrificio eucarístico. Y el carácter de la confirmación les faculta para confesar con valentía y fortaleza la fe de Cristo.

555. Es doctrina común admitida por todos los teólogos y proclamada en diferentes lugares por el mismo magisterio de la Iglesia. Examinemos cada una de esas facultades en particular.

a) EL CARÁCTER DEL BAUTISMO FACULTA A LOS SIMPLES FIELES PARA RECIBIR LOS DEMÁS SACRAMENTOS.

En efecto, el bautismo es la puerta y fundamento de todos los demás sacramentos (cf. cn.737 § 1.º). Por eso, sin haber recibido el bautismo, no puede recibirse ninguno de los demás sacramentos. La razón es porque los sacramentos fueron instituidos por Cristo únicamente *para su Iglesia*, que es su Cuerpo místico, y sólo el bautismo de agua nos incorpora al cuerpo de la Iglesia. Por lo cual es *inválida* la confirmación, absolución, ordenación, etc., de una persona no bautizada. Por lo mismo, si un pagano se acercara a comulgar, recibiría *materialmente* el cuerpo de Cristo, pero no el

[5] III 63,3. Precisamente porque el carácter es una mera *participación* del sacerdocio de Cristo, el mismo Cristo no tiene *carácter* sacerdotal. Su sacerdocio pleno y absoluto se compara con el carácter como lo perfecto y propio a lo imperfecto y participado (cf. ibid., 63,5).

sacramento de la eucaristía, lo mismo que si lo tomara un perro o gato [6].

El bautismo de sangre o de deseo no bastan, porque no son propiamente *sacramentos* aunque produzcan la gracia extrasacramentalmente, como la produce también el acto de contrición.

b) EL CARÁCTER DEL BAUTISMO FACULTA A LOS SIMPLES FIELES PARA ACTUAR COMO MINISTROS PROPIOS EN EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO.

Como es sabido, el matrimonio entre bautizados es siempre *sacramento*, de suerte que, entre bautizados, no puede haber matrimonio válido que no sea, a la vez, sacramento (cf. cn.1012 § 2.º). La razón es porque el sacramento del matrimonio se identifica con el mismo contrato natural cuando éste se realiza entre bautizados. Ese mismo contrato natural fue elevado por Cristo a la categoría y dignidad de sacramento cuando se realiza entre bautizados (cf. cn.1012 § 1.º). Y como el contrato natural lo realizan los mismos contrayentes—sin que pueda ser suplido por ninguna autoridad humana, aunque sea la del Sumo Pontífice (cf. cn.1081 § 1.º)—, síguese que los *ministros propios* del sacramento del matrimonio son los propios contrayentes [7]. El sacerdote actúa únicamente como *testigo cualificado* de la Iglesia y encargado de bendecirlo en su nombre, si bien su presencia es necesaria para la *validez* del matrimonio, excepto en determinadas circunstancias (cf. cn.1098).

Al contraer matrimonio, los contrayentes realizan una acción *sacerdotal* cien por cien: se dan mutuamente nada menos que la *gracia santificante* (sacerdote = *sacra dans*). La administración de ese sacramento es tan absolutamente propia de los contrayentes, que ni el mismo Sumo Pontífice podría realizarla en nombre de ellos. El sacerdocio de los fieles alcanza su máximo exponente en el acto mismo de la celebración del sacramento del matrimonio.

c) EL CARÁCTER DEL BAUTISMO FACULTA A LOS SIMPLES FIELES PARA OFRECER, EN UNIÓN DEL SACERDOTE Y A TRAVÉS DE ÉL, EL SACRIFICIO EUCARÍSTICO.

Escuchemos a Pío XII explicando con toda precisión el verdadero alcance de esta impresionante prerrogativa del sacerdocio de los fieles [8]:

«La inmolación incruenta, por medio de la cual, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, Cristo está presente en el altar en estado de víctima, *es realizada solamente por el sacerdote en cuanto representa a la persona de Cristo* y no en cuanto representa a las personas de los fieles.

Pero al poner sobre el altar la víctima divina, el sacerdote la presenta al Padre como oblación a gloria de la Santísima Trinidad y para el bien de todas las almas. En esta oblación propiamente dicha, *los fieles participan en la forma que les está consentida* y por un doble motivo: porque *ofrecen* el sacrificio no sólo por las manos del sacerdote, sino también, en cierto modo, *con-*

[6] Cf. III 80,3 ad 2 et ad 3.
[7] Cf. decreto del Santo Oficio del 11 de agosto de 1949 (AAS 41,427).
[8] Pío XII, encíclica *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p.555-556.

juntamente con él, y porque con esta participación *también la oferta hecha por el pueblo cae dentro del culto litúrgico*.

Que los fieles ofrecen el sacrificio por medio del sacerdote, es claro por el hecho de que el ministro del altar obra en persona de Cristo *en cuanto cabeza*, que ofrece en nombre de todos los miembros; por lo que con justo derecho se dice que toda la Iglesia, por medio de Cristo, realiza la oblación de la víctima.

Cuando se dice que el pueblo ofrece conjuntamente con el sacerdote, no se afirma que los miembros de la Iglesia, a semejanza del propio sacerdote, realicen el rito litúrgico, visible—el cual pertenece solamente al ministro de Dios, para ello designado—, sino que une sus votos de alabanza, de impetración y de expiación ante el mismo Sumo Sacerdote, a fin de que sean presentadas a Dios Padre en la misma oblación de la víctima y con el rito externo del sacerdote. Es necesario, en efecto, que el rito externo del sacrificio manifieste por su naturaleza el culto interno. Ahora bien, el sacrificio de la Nueva Ley significa aquel obsequio supremo con que el principal oferente, que es Cristo, y con El y por El todos sus miembros místicos, honran debidamente a Dios».

Y más adelante, refiriéndose a la comunión sacramental de los fieles, que completa y redondea su *participación activa* en el sacrificio eucarístico, añade el inmortal Pontífice [9]:

«Puesto que, como hemos dicho más arriba, podemos participar en el sacrificio con la comunión sacramental, por medio del convite de los ángeles, la madre Iglesia, para que más eficazmente «podamos sentir en nosotros de continuo el fruto de la redención» (colecta del Corpus), repite a todos sus hijos la invitación de Cristo nuestro Señor: *Tomad y comed... Haced esto en memoria mía*.

A cuyo propósito el concilio de Trento, haciéndose eco del deseo de Jesucristo y de su Esposa inmaculada, nos exhorta ardientemente «para que en todas las misas los fieles presentes participen no sólo espiritualmente, sino también recibiendo sacramentalmente la eucaristía, a fin de que reciban más abundante el fruto de este sacrificio» (cf. D 944).

d) EL CARÁCTER DE LA CONFIRMACIÓN FACULTA A LOS SIMPLES FIELES PARA CONFESAR CON VALENTÍA Y FORTALEZA LA FE DE CRISTO.

La razón es porque la gracia sacramental propia de este sacramento es la gracia *confortante* o *roborativa*, cuyo efecto propio es fortalecer el alma para confesar valiente y públicamente la fe ante los hombres y defenderla contra sus adversarios. Añade, además, el derecho a las *gracias actuales* que sean necesarias, durante toda la vida, para esa confesión y defensa de la fe [10].

Es cierto que también un cristiano no confirmado puede confesar públicamente la fe y hasta morir por ella; pero el confirmado puede realizar esto mismo con mayor facilidad y como *por oficio* en virtud precisamente del carácter de la confirmación [11].

[9] Pío XII, ibid., p.564.
[10] Cf. III 72,5.
[11] Cf. III 72,5 ad 2.

Conclusión 4.ª Los simples fieles no tienen poder alguno sobre los sacramentos propiamente sacerdotales, o sea, sobre la confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción y orden.

556. El concilio de Trento definió expresamente esta doctrina contra los reformadores protestantes que enseñaban lo contrario [12]. La razón de ello es porque la administración de esos sacramentos supone la previa recepción del sacramento del orden. Sólo los obispos y los sacerdotes pueden administrarlos válidamente [13]. No es menester insistir en cosa tan clara y evidente.

CAPITULO II

Corredentores con Cristo

557. En el capítulo anterior hemos visto que todos los cristianos, por el mero hecho de estar bautizados, participan del sacerdocio de Jesucristo de una manera misteriosa, pero muy verdadera y real, aunque en sentido *analógico*, o sea, en grado y especie muy distintos de los verdaderos sacerdotes, que son únicamente los que han recibido el *sacramento del orden*.

Ahora bien: el acto sacerdotal por excelencia es el *sacrificio* (cf. Hebr 5,1). Por eso, tratándose de Cristo, su acto sacerdotal por excelencia fue su sacrificio redentor en la cruz; y tratándose del sacerdote-ministro, su función sacerdotal por excelencia es la celebración del santo sacrificio de la misa, que renueva de manera incruenta, pero en toda su grandeza infinita, el sacrificio redentor del Calvario.

Esto supuesto, cabe preguntar ahora: ¿Qué clase de *sacrificio* corresponde al sacerdocio de los fieles en general? ¿Tiene algo que ver ese *sacrificio* de los fieles con el sacrificio redentor del Calvario? Y si tiene algo que ver con él, ¿puede hablarse de una cierta *corredención*, por parte de los simples fieles, en sentido *analógico* a la corredención de María? ¿En qué coinciden y en qué se distinguen ambas corredenciones? ¿De qué manera han de vivir y realizar los simples cristianos su propio sacrificio corredentor? He aquí una serie de problemas interesantísimos que vamos a intentar resolver en las páginas siguientes.

Para proceder con orden y con la máxima claridad y precisión posibles, estableceremos la doctrina en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª El sacrificio redentor de Jesucristo tiene valor y fuerza sobreabundante para expiar todos los pecados del mundo.

558. Lo hemos demostrado en otro lugar de esta obra, como puede comprobar el lector (cf. n.167). En este sentido el sacrificio

[12] Cf. D 873 920 929 949 960 963.
[13] A excepción de la eucaristía, que puede *administrarla*—aunque no *consagrarla*—el diácono y, en ocasiones excepcionales, los simples fieles (v.gr., en períodos de persecución religiosa).

de los simples fieles no añade nada *substancial* al sacrificio de Cristo, si bien, en el orden de la aplicación, lo completa de algún modo, como veremos en seguida.

Conclusión 2.ª En su sacrificio redentor, Cristo ofreció al Padre sus propios dolores y los de todos los miembros de su Cuerpo místico.

559. La razón fundamental es porque Cristo se ofreció al Padre *como cabeza* de su Cuerpo místico, cuyos miembros—en acto o en potencia—son todos los hombres del mundo.

Escuchemos al abate Grimaud explicando admirablemente esta doctrina [1]:

«Nuestro Señor era sacerdote en el Calvario. Era al mismo tiempo víctima. La víctima que ofrecía era El mismo. Dijo a su Padre: *Tú no has querido sacrificio ni holocaustos por el pecado. Entonces dije: Aquí estoy* (Ps 40). Sí, aquí está con su cuerpo destrozado, expirando en el patíbulo, hostia santa que expía los pecados del mundo.

Mas sería ilusión creer que se ofrecía solo. Juntos con El ofrecía a todos sus miembros. Pues la víctima completa que agrada a Dios son, juntamente con su amado Hijo, todos los que tornó agradables a El, o sea, al hombre regenerado entero, cabeza y miembros.

Como queda dicho, nuestro Señor tenía presente a toda la creación en sus mínimos detalles [2]. Nos contemplaba en cada uno de los momentos de nuestra vida, conocía nuestras actitudes, nuestras resoluciones, nuestras faltas, nuestras plegarias. Nada escapaba a su mirada. Prestaba a cada detalle de esta visión del mundo entero una atención absoluta, sin distracciones, y tan completa como si no hubiera existido otro detalle. Esta universalidad de la ciencia de Cristo es una verdad tan cercana a la fe, que sería rayar en la herejía el negarla.

Se comprende, pues, cuáles eran los pensamientos de la divina víctima en el Calvario. Abarcaban a todo su Cuerpo místico. Las imágenes de las penas, de los sufrimientos, de las luchas futuras de sus miembros, acudían en incesantes oleadas a unirse al sentimiento de los dolores que el jefe experimentaba en ese instante. Jesucristo, nuestra adorable cabeza, era consolado y sostenido por el espectáculo de todos sus miembros, quienes en el transcurso de los siglos colaborarían a sus sufrimientos. En esta intimidad de pensamientos con todos nosotros padeció su horroroso martirio.

Decía a su Padre: «¡Oh Padre santo!, haz que los sufrimientos de estos que tú me has dado (Io 17,11), al asociarse a los míos, os sean agradables. Perdona a éste y a aquél tal falta. Que mi sangre sea prenda de paz. Padre, para ti todas las expiaciones de mi Cuerpo místico, y concédele en trueque el perdón de sus pecados».

La víctima del Calvario era, de este modo, completa; en Cristo el género humano obtenía misericordia. ¿Puede imaginarse sacrificio más grande que esta oblación del Cristo total?

Para Dios, ante quien todo aparece en un eterno presente, el homenaje de la víctima santa se presentaba ya acrecentado por todas las expiaciones del futuro. La pasión extendía por adelantado sus promesas sobre todo el mundo regenerado. Era precisamente *la paz por medio de la sangre derramada en la cruz* (Col 1,20). Era, por tanto, completo el sacrificio del Gólgota, puesto que junto con la ofrenda de Jesucristo iban los sufrimientos y las necesidades del Cuerpo místico».

[1] GRIMAUD, *El y nosotros: un solo Cristo* p.4.ª c.4 p.143-144.
[2] Cf. los n.99-103, donde hemos explicado teológicamente esta doctrina. *(N. del A.)*

Sin embargo, en cierto sentido *faltaba algo* al sacrificio redentor de Cristo, según la atrevida expresión de San Pablo. Es la parte que corresponde a los miembros de su Cuerpo místico, como vamos a explicar a continuación.

Conclusión 3.ª Los cristianos han de completar en sí mismos, con sus propios padecimientos, lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia.

560. Esta conclusión consta expresamente en la Sagrada Escritura. Es el misterio que reveló al mundo el Espíritu Santo por medio de San Pablo en su epístola a los Colosenses:

«Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24).

En la interpretación literal de este texto paulino, la moderna exegesis se divide en dos opiniones distintas [3].

Según la primera, los padecimientos o tribulaciones de Cristo, a los que Pablo aporta un complemento, son las aflicciones y sufrimientos que experimentó el mismo Cristo en su propia persona. La pasión es completa, infinita en su poder expiatorio o satisfactorio. A este poder, ni San Pablo ni otra persona alguna podrían añadir nada. Pero la *aplicación* de los méritos de la pasión de Cristo a las almas en particular supone para éstas un tributo de sufrimientos, especialmente por parte de los elegidos por Cristo como ministros suyos (cf. 1 Cor 3,9). San Pablo piensa en las cadenas de su prisión. Sus sufrimientos están en unión con los de Cristo; son el vehículo por el que se transmite el fruto de la pasión a los corazones de los hombres, y en este sentido completan la pasión de modo externo.

La segunda opinión entiende por «tribulaciones de Cristo» los padecimientos del Cuerpo místico (cf. Act 9,14). San Agustín opina de este modo cuando escribe [4]:

«Tú (miembro del Cuerpo místico) sufres todo cuanto es necesario para contribuir con tus sufrimientos a todos los sufrimientos de Cristo, el cual ha sufrido en nuestra cabeza y sufre en sus miembros, esto es, en nosotros mismos».

La pasión de Cristo, pues, continúa en los miembros de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. Esto concuerda con la verdad de que la Iglesia es, en sentido verdadero y real, aunque místico, el mismo Cristo.

En cualquiera de estas dos opiniones, nos encontramos con una importante lección. El dolor no es un enigma espantoso y repelente, sino algo muy precioso y de incalculable valor, puesto que es el instrumento elegido por Dios para redimirnos. Nosotros podemos utilizar nuestros sufrimientos poniéndolos al servicio de la

[3] Cf. *Verbum Dei* (Barcelona 1959) t.4 p.309-310.
[4] Cf. *Enarrat. in Ps.* 62,4.

obra redentora de Cristo. El dolor, en cuanto tal, no santifica. No santificó al mal ladrón ni santifica a los obreros que trabajan y sufren blasfemando. El único dolor que santifica es el soportado pacientemente por Dios, aceptado como venido de la mano divina y santificado por nuestra incorporación sobrenatural a Cristo. La obediencia a la voluntad divina en la comodidad es buena, pero la obediencia en el dolor es heroica; y Dios la exige, tarde o temprano, a todos. Se puede ser de oro, pero este oro debe ser acuñado con la cruz para poder circular como moneda aceptada por el cielo.

A este propósito escribe admirablemente el abate Grimaud [5]:

«Los sufrimientos que debía padecer San Pablo: hambre, sed, azotes, prisiones, naufragios y todo lo demás, había entrado en el pensamiento de Cristo-víctima. Pero en el instante en que expiraba Jesucristo, los sufrimientos del Apóstol, ofrecidos de antemano por el Maestro, *faltaban* ser cumplidos *en la carne* del propio San Pablo. Era preciso, a fin de que la pasión se completara en esta gran alma, que la parte que le había sido discernida llegara a realizarse, que fuera sentida en su persona. Por eso puede decir a los Colosenses que *cumple en su carne*—por los varios tormentos que padece—*lo que resta que padecer a Cristo.*

Lo que ha acaecido con San Pablo, acaece asimismo con cada uno de nosotros. Es necesario que cumplamos en nuestra carne, en nuestras almas, en nuestras vidas, la visión de Cristo muriente. A medida que transcurren nuestros días, realizamos en nosotros, por nuestros sufrimientos previstos y de antemano ofrecidos, la parte del sacrificio que Cristo nos destinó.

De esta manera, la víctima de la pasión crece cada día. Diariamente se desarrolla en el mundo el gran drama del Calvario. Al realizarse los sufrimientos de los miembros, concurren al perfeccionamiento de la víctima total. Cuando la Iglesia, que es su Cuerpo, haya terminado de sufrir, cuando el último de los elegidos haya experimentado su último padecimiento previsto por el Redentor, el Cuerpo místico será entonces la víctima completa. Habrá llegado la hora en que el jefe podrá decir con toda verdad: *Todo está cumplido* (Io 19,30). El sacrificio del Calvario, completo en el pensamiento profético del jefe, quedará totalmente cumplido en la realidad de cada uno de los miembros hasta el último de ellos. Nada le podrá ya ser añadido. Cristo, sacerdote y víctima, habrá llegado a su perfecta edad. Sólo restará recoger la merecida gloria a cambio de siglos de pasión sobre la tierra».

Son legión, aun entre los cristianos, las almas que ignoran estas sublimes realidades. Podemos y debemos ser *corredentores* con Cristo, completando en nosotros lo que falta a los tormentos de su pasión por su Cuerpo, que es la Iglesia. Oigamos al P. Plus exponiendo ampliamente estas ideas [6]:

«Es yerro de la mayor parte de los cristianos saber que han sido redimidos, pero ignorar que les pertenece colaborar a la redención y trabajar para redimir a sus hermanos.

Dios quiere salvar a todos los hombres; pero esta voluntad no es absoluta. No dice Dios: «A pesar de ellos sin ellos, y sin los otros, fijo su destino», sino más bien: «Con ellos, por ellos y gracias a sus hermanos».

Esto es recordar que, con la libertad de Dios, otras dos libertades cooperan en la redención del mundo. En primer lugar, cada una de nuestras

[5] O.c., p.145-46.
[6] P. Plus, *Cristo en nuestros prójimos* 5.ª ed. (Barcelona 1943) p.94-99.

libertades individuales; luego, el conjunto de las otras libertades humanas. En otras palabras: cada cual es dueño de su destino; y todos somos dueños del destino de cada cual en cierta medida que precisamente procuraremos determinar.

Aquí solamente nos interesa este último punto, el cual viene a afirmar, en el orden sobrenatural, la ley de la mutua dependencia, de la estrecha solidaridad de todos los cristianos.

Valgámonos de la comparación de los vasos comunicantes, la cual rige en el mundo sobrenatural. Empalmados todos con Cristo, estamos unidos por El a todos nuestros hermanos. Si se toca la superficie del agua en uno de los tubos, inmediatamente vibran las superficies de todos los tubos en comunicación con el depósito principal. Añadid a cualquiera de los tubos comunicantes una gota de agua: el nivel sube en seguida en todos ellos, siquiera sea en una medida infinitesimal. Si baja en uno de ellos, disminuye en todos. Cada cual es solidario de todos y todos son solidarios de cada uno. Nadie hace cosa alguna a solas. Si se pone en un pie una cadena de galeote, retarda el andar de todos; si se libra de una atadura, el cuerpo total queda más libre. Así, todo acto meritorio o culpable que procede de cualquiera de los miembros, aprovecha o perjudica a todo el conjunto.

El día en que comenzamos a existir recibimos la facultad de acercar a Dios o alejar de El a nuestros semejantes. En el mundo físico no se altera un átomo sin transmitir su vibración a todos los otros átomos. En el mundo moral y sobrenatural—enlazados con nuestros semejantes por una vida común en Cristo—, les podemos auxiliar o perjudicar, y su salvación puede depender del bien o del daño que les hacemos.

Dios se debe a sí mismo el dar a todos los hombres los medios necesarios para llegar al cielo. Esto pertenece a su justicia respecto de cada individuo. Pero las gracias superabundantes que darán a estos medios estrictamente *necesarios* toda su *eficacia* exige Dios ordinariamente que sean obtenidas de un modo *social*, esto es, por la cooperación de los méritos colectivos. Por el hecho de que todo cristiano es miembro de Cristo, la salud de todo el Cuerpo influirá necesariamente en la salud de cada individuo; y, por tanto, influirá también la parte de salud que yo, individuo, contribuya a dar a todo el Cuerpo.

El Salvador del mundo es Jesús, *todo* Jesús; la cabeza y los miembros; eminentemente *El*, que es cabeza; secundariamente, pero por obligación, *nosotros*, sus miembros. El es el Salvador con mayúscula; nosotros, salvadores con minúscula, pero salvadores en el verdadero sentido de la palabra; con una función efectiva más poderosa de lo que ordinariamente se piensa [7].

¡Cuán trascendental es la obra de hacer más viviente en muchas almas cristianas el convencimiento de que no sólo nos aprovechamos personalmente de la redención, de los misteriosos impulsos de la gracia, para crecer en santidad, sino también de que podemos hacernos productores eficientes de ciertas posibilidades de la gracia en otros; de ciertas ocasiones de gracia; que no estamos destinados solamente a recibir los influjos divinos, sino también a atraerlos sobre nuestros prójimos! Que si la fuerza divina es demasiado lenta para acudir en auxilio de tal o cual debilidad ajena, es posible para nosotros empujarla y hacer más penetrante la acción divina y más rápida la correspondencia del alma a la gracia; que hay para nosotros posibilidad de hacer a Dios más victorioso; que, en una palabra, somos no solamente rescatados, en sentido pasivo, sino también en sentido activo, «redentores».

[7] En el lenguaje de los teólogos, he aquí la distinción exacta: sólo Cristo mereció por nosotros de *condigno*, es, a saber: con estricto rigor de justicia. Las almas en gracia pueden merecer de *condigno*, para sí mismas, el aumento de la gracia santificante; pero para los otros sólo pueden merecer de *congruo*, esto es: por cierta congruencia. *(N. del P. Plus.)*

Dios no es vencido sino aparentemente por las libertades humanas, que no quieren ceder. Aun suponiendo que el alma persista en su negativa, la justicia intervendrá algún día para restablecer el equilibrio moral y hacer a Dios dueño de todo. Pero a menudo Dios dispone las cosas mejor, y por medio de otras libertades humanas quebranta la humana libertad. Tal alma resiste a la gracia, es verdad; pero allá, tal vez muy lejos en el espacio y en el tiempo, otra alma ha orado, se ha mortificado, se ha ofrecido, y he aquí que un día se ha quebrantado la resistencia. El mármol estaba intacto, sin una grieta; cuando he aquí que, a impulso de un grano al parecer despreciable, el bloque se ha levantado, luego se ha quebrado, y se ha presentado el brotecito verde de una humilde planta conquistadora.

¿De dónde venía aquella semilla? El alma a quien acaba de quebrantar un arrepentimiento dichoso, lo ignorará siempre. Pero Dios lo sabe. ¡Qué asombro si súbitamente se nos revelaran estas mutuas influencias; si la *realidad*, de ordinario invisible, se levantara repentinamente a nuestros ojos!

Si por un vivo espíritu de fe tuviéramos los ojos abiertos a lo sobrenatural, veríamos flotar infinitos de esos gérmenes en el aire que nos envuelve. Todo acto libre es un «gesto augusto»: esparce semillas. El más breve instante de tiempo puede fecundar un mundo.

Una comparación todavía más inmaterial: si en el mundo físico hay ondas capaces de impresionar aparatos delicados y transmitir mensajes a enormes distancias, el mundo moral está asimismo surcado por ondas invisibles, pero de singular potencia, que van hasta lo más hondo de los corazones para alumbrar obscuridades hasta entonces rebeldes a toda iluminación, para despertar sentimientos que se hubieran podido creer adormecidos para siempre, para resucitar voluntades muertas.

Y la facultad de emitir esas ondas sobrenaturales de tan eficaz repercusión no pertenece sólo a pocos iniciados—emisores privilegiados—, pero muy distantes unos de otros. Sin duda los santos son raros; pero todo cristiano que ora debidamente, trabaja como debe y vive bien, esto es, *en estado de gracia*, tiene influencia para llegar con su oración, su trabajo y su vida a las almas, quizá en gran número.

Se admira a los grandes constructores, a los ingenieros audaces que levantan torres, lanzan atrevidos puentes..., pero no se atiende a aquellos operarios que en la luminosa obscuridad del mundo invisible— ¡único de importancia!...—trabajan en la edificación del Cuerpo de Cristo y forjan a costa de merecimientos que sólo Dios conoce, esos múltiples puentes de la gracia santificante que unirán con Cristo a todos los separados.

¡Qué función esta! ¡Poder colaborar con Dios; poder dar su acabamiento a una acción divina, su eficacia a una gracia divina; poder hacer de cada una de nuestras palabras, de nuestras acciones, un operario del reino de Dios! Dios no desea sino perdonar; pero es necesario ayudarle a realizar este rasgo de infinita misericordia, y esto está en mi mano. Una oración mía, un sacrificio mío..., seguidlos, y en su término, ¿qué encontráis?: un perdón de Dios, un perdón que baja a la tierra sobre tal alma desconocida, un perdón que estaba en el cielo esperando para bajar no más que el ínfimo impulso de un acto humano. Dios no desea sino ilustrar. Pero hemos de ayudarle a realizar este rasgo de infinita sabiduría, y esto está en nuestra mano; una oración, un sacrificio mío..., seguidlos, y hallaréis que ascienden como pasos infantiles hasta la cima de un faro gigantesco..., todo está dispuesto para encender el horizonte: Dios sólo espera que una manecita se extienda hasta el botón eléctrico que dará paso a la corriente... que permitirá a las reservas de luz acumulada llevar allá lejos, a tal nave que zozobra, el

auxilio de una señal, la indicación de un escollo, la seguridad de que está cerca del puerto.

¿Qué, pues? Miserables gotas de humano sudor, ¿podrían añadir algo a la eficacia de la Sangre divina?

Añadir, no, pues nada falta a un sacrificio que es de valor infinito. Pero nuestro humano esfuerzo hace que los méritos de Cristo se nos apliquen, lleguen a nosotros.

No hay más que un Redentor; pero toda alma seriamente cristiana ha de ser corredentora. Dios quiere valerse de nosotros, y apela a nuestra colaboración, no por defecto de poder, sino por exceso de misericordia. No le falta fuerza, pero tiene tal estima de nosotros, que se digna utilizar nuestra debilidad para poderla pagar. ¡Sublime dignidad del hombre, poder colaborar con su nada a la grande obra de la salvación del mundo!»

Conclusión 4.ª La eficacia corredentora de los padecimientos del cristiano depende íntegramente de su unión con el sacrificio de Cristo Redentor y en la medida y grado de esa unión.

561. Es una consecuencia inevitable del hecho de ser Cristo el único Redentor y Mediador universal entre Dios y los hombres. Lo dice expresamente San Pablo:

«Porque uno es Dios, uno también el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,5-6).

Pero Cristo—como ya vimos (cf. n.194)—quiso asociarse otros mediadores secundarios, dispositivos y ministeriales, entre los que ocupa lugar aparte y destacadísimo la Santísima Virgen María (cf. n.195). Toda la eficacia de la función corredentora y mediadora de María proviene de Cristo y tiene su origen fontal en el sacrificio del Calvario. Esto mismo hay que decir—salvando, además, las distancias—de la función corredentora de los miembros del Cuerpo místico con relación a los demás.

«Toda la vida espiritual de los miembros—advierte Grimaud [8]—procede de la pasión de su jefe. En nuestra existencia sobrenatural, nada puede ser tenido en cuenta sino lo que tiene relación con el homenaje infinito. Nuestros actos de virtud solamente pueden agradar al Padre y ser agregados a nuestro tesoro espiritual cuando han sido ofrecidos por intermedio de nuestra divina cabeza expirante en la cruz. Ni uno solo de nuestros pecados recibe el perdón si no fue objeto, en el Calvario, de una súplica misericordiosa.

Vivimos, por consiguiente, del sacrificio de Cristo. Literalmente, toda nuestra existencia espiritual está sumergida en la sangre redentora. Esto mismo quería decir San Pablo cuando expresaba: *Líbreme Dios de gloriarme sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí, como yo lo estoy para el mundo* (Gal 6,14).

Por tal causa, nada vale de cuanto en nuestras vidas está separado de la pasión de Cristo. Cuando ofrecía a todos sus miembros, el jefe divino sufría hasta sudar sangre al no poder asociar a su expiación a todos cuantos, por su malicia, quedaban alejados de El. Esos tales, por su culpa, no ocupaban el sitial de víctimas en el sacrificio.

[8] O.c., p.147-148.

He aquí por qué todo lo bueno que hacen los separados de Cristo no les sirve de nada para la vida eterna. Al no ser víctimas con Cristo, todos sus sufrimientos son inútiles; su valor queda de antemano despilfarrado al no unirlo a los únicos sufrimientos que tienen valor: los ofrecidos en «el sacrificio». Padecer durante toda una vida para enterarse un día que el provecho ha sido nulo. Triste situación, por cierto, la de los miembros separados.

La tristeza de su vida podría, no obstante, servirles para algo si se decidieran a presentarla al jefe como una intercesión a fin de obtener ser vueltos a unir a El. Pues siempre acepta nuestro Señor con compasión las plegarias y las obras que le son lealmente ofrecidas aun por manos indignas, y en su bondad prepara, mediante pruebas, a los corazones endurecidos para la indispensable contrición».

Conclusión 5.ª El cristiano ha de completar en sí mismo lo que falta a la pasión de Cristo con una reparación afectiva, efectiva y aflictiva en provecho suyo y de todo el Cuerpo místico.

562. Escuchemos al P. Plus exponiendo esta conclusión [9]:

«Siguiendo la naturaleza de las cosas, la reparación será, para emplear una división consagrada, o *afectiva*, o *efectiva*, o *aflictiva;* y siguiendo el alma su atractivo según el llamamiento de la gracia, se lanzará a tal o tal otra forma de reparación preferida. La forma perfecta se inspirará en la unión de las tres maneras, acentuando más una u otra según los casos.

Dividamos para aclarar.

Reparación afectiva. Se practicará sobre todo por la oración y por el amor. El haber visto la situación sobrenatural del mundo llena al alma de angustia. Entonces, a los pies del Señor, lamenta esa miseria extrema; se ofrece para llenar ese abismo de pecados; exclama como el Serafín de Asís: «¡Jesús no es amado, Jesús no es amado!» Y se enciende en inmensos deseos de amar por todos los que no aman, de orar por todos los que no oran, de adorar por todos los que no adoran; de ofrecer una llamarada amorosa del corazón por cada blasfemia que sube, un diamante limpídisimo por cada desgarrón hecho al manto de la Iglesia. El reino de Dios no llega a mi alrededor: ¡que al menos en mí llegue al máximum! Dios es echado de muchos corazones: en el mío tendrá el mejor lugar. El Salvador Jesús no es bastante conocido: yo por lo menos me aplicaré, en el secreto de una asidua contemplación, a conocerle a fondo.

Reparación efectiva. No me contento con suspiros. Entro en liza, y «¡Al trabajo!» ¿En qué podré servir? ¿Dónde se necesita de mi ayuda? Según las indicaciones de los deberes de mi estado, donde la Providencia me ha puesto. ¿Qué espera de mí para el establecimiento de su reino el divino jefe, de quien soy socio vital y viviente? ¿Qué haremos entre los dos para salvar al mundo?

No hay nada quizás que modificar en mi plan de vida; pero ¿no puedo animar toda mi vida de otro *espíritu*, hacer pasar por todo el conjunto de mis acciones una llama, insinuar en todo una ansiedad, la ansiedad de las almas que se pierden, y que por mí, por este pormenor insignificante de mi existencia de hoy, pueden salvarse o santificarse? No se trata, quizá, de hacer *otra cosa*, sino de hacer las cosas de otra manera: reparación efectiva.

Reparación aflictiva. No ya sólo la oración compensadora, ni tampoco sólo, en el cuadro del deber de estado, el apostolado directo para unir,

[9] P. Plus, *Algunas virtudes raras* (Barcelona 1952) p.147-150.

volver a unir o unir más a Cristo las almas que me rodean. El pecado ha consistido en un placer indebido que la criatura se concedió. Con miras a reparar este placer indebido, yo me impondré una pena proporcionada, la cual, unida vitalmente al sacrificio redentor, será redentora.

Los hombres no buscan más que la sensualidad: yo compensaré domando mis sentidos. El mundo se nutre de excesos: yo haré contrapeso con mis privaciones. El mundo tiene horror a la mortificación: yo declararé la guerra a la búsqueda de mis comodidades. Para que estas fórmulas no se queden en fórmulas, sino que lleguen a ser en una existencia cristiana cosa viviente, continuamente practicada, vivida, es necesario algo más que un poco de arrebato.

Unas palabras más. De buena gana, dirá alguno, aceptaría yo reparar por los demás. Pero, ¡ay!, cuando me miro, me parece mi pasado tan abrumador, que no bastará todo mi esfuerzo para acabar con mis negligencias personales. ¿Cómo encargarme de los demás? ¡Tengo tanto que reparar, y cada día, por mí mismo!

¿No habrá cierta pusilanimidad en quien habla así, cierto egoísmo espiritual, donde quizá la gloria de Dios se tiene menos en cuenta de lo que parece?

Indudablemente, en toda vida hay muchas faltas. Es menester esforzarse enérgicamente en suprimirlas y subsanarlas. Pero ¡atrás una espiritualidad que no sale de sí! Olvidaos a vos mismo un instante. Pensad en las almas. Formáis parte de Cristo: pensad en todo lo que es o debería ser de Cristo. Y, por lo demás, ¿no creéis que la mejor manera de excitarse al máximum de perfección personal es trabajar al máximum por la perfección del prójimo? Cuando uno tiene cargo de almas, se viene pronto a los labios la frase de San Cristóbal: «¡Cuánto pesa!», y siente muy pronto el corazón valiente el deseo de centuplicar su fuerza. Cuanto más se siente uno apóstol, más se ambiciona ser santo. Pensar en los demás es la gran manera de trabajar para sí.

Por otro lado, Dios sería muy impotente o muy poco atento si arguyera en contra vuestra la generosidad que habéis tenido con el prójimo. No tengáis miedo, Jesús no se deja vencer. Y ¿podría El dejar de ayudar a quien tanto anhela ayudarle a El a salvar el mundo?»

CAPITULO III

Nuestra muerte con Cristo

563. La muerte—hemos escrito en otro lugar [1]—es un hecho de experiencia inmediata que no necesita demostración. Basta abrir los ojos para contemplarla por doquier. Todo cuanto está dotado de vida orgánica acaba por morir y perecer en plazo más o menos lejano.

Los progresos de la ciencia son maravillosos en nuestros días. La ciencia conseguirá, tal vez, duplicar o triplicar la vida del hombre sobre la tierra. Pero por mucho que evolucionen sus prodigiosos avances, tropezará siempre, inexorablemente, con un límite infranqueable. Porque la muerte del hombre ha sido decretada por Dios en castigo del pecado de origen, y los decretos divinos se cumplen

[1] Cf. nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.158.

siempre, inexorablemente, en el momento y hora que Dios tiene previstos desde toda la eternidad:

«Pues que tienes contados sus días y definido el número de sus meses y le pusiste un término que no podrá traspasar» (Iob 14,5).

«Por cuanto a los hombres les está establecido morir una vez, y, después de esto, el juicio» (Hebr 9,27).

Hay dos concepciones de la muerte completamente distintas: la pagana y la cristiana.

Para la pagana, la muerte es «la cosa más terrible entre todas las terribles» (Cicerón). Se explica perfectamente, puesto que, al carecer de la dulcísima esperanza de una eternidad bienaventurada, la muerte representa para ellos el fin de la existencia y la vuelta definitiva a la noche tenebrosa de la nada.

Muy otra es la concepción cristiana. Para ella, la muerte es el comienzo de la verdadera vida, el término del combate, la arribada al puerto de seguridad, la consecución del fin último para el que hemos sido creados. Por eso los santos—cuyas almas, iluminadas por los dones del Espíritu Santo, aciertan a ver las cosas de Dios con transparente claridad—nada desean tanto en este mundo como salir de él. Santa Teresa expresó este supremo anhelo en aquella conocida estrofa:

Ven, muerte, tan escondida
que no te sienta venir,
por que el gozo de morir
no me vuelva a dar la vida.

Estos son los sentimientos de todos los que han comprendido, de alguna manera, el gran «misterio de Cristo» (Col 2,2). El cristiano, miembro del Cuerpo místico, ha de reproducir en sí mismo todos los misterios de su divina cabeza. Ha de «configurarse con El» en su nacimiento, en su crecimiento y desarrollo, en su vida oculta, en su vida pública, y, finalmente, en su pasión y muerte, para configurarse después en su gloriosa resurrección y en su triunfo definitivo a la diestra del Padre (cf. Phil 3,10-11).

Cedemos la palabra al abate Grimaud, que expone admirablemente *nuestra muerte en Jesucristo* [2].

1. La muerte de Cristo

564. Todo hombre debe morir. «Está decretado a los hombres el morir una sola vez» (Hebr 9,27). Jesucristo, que se hizo hombre en todo semejante a nosotros, debía también morir.

Pero la muerte de Jesucristo, parecida en apariencia a la de los demás, difería, no obstante, totalmente. No era la simple separación, llena de dolores y de angustias, de un alma y de un cuerpo, sino que constituía, por la ofrenda que de ella hacía Jesucristo, un homenaje de reparación, que santificaba, a la vez, nuestras vidas y nuestras muertes. Esto mismo significa San Pablo, continuando las palabras arriba citadas: «Y así como está decretado a los hombres el morir una sola vez, así también Cristo ha sido una sola vez inmolado para quitar los pecados de muchos» (Hebr 9,28).

[2] O.c., p.6.ª c.1 p.191ss.

¿Por qué poseía este poder redentor la muerte de Cristo? Porque era la actitud más profundamente significativa que pudo asumir Jesucristo para exaltar la gloria divina. Nuestro Señor es la obra maestra salida de las manos de Dios. Es la criatura ideal, sobre la cual no pudo concebir nada mejor la propia Omnipotencia, puesto que este hombre es Dios. Para esta criatura excepcional ha sido hecho el mundo: «Todas las cosas fueron criadas por El mismo y en atención a El mismo... El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia y el principio, y el primero en renacer de entre los muertos, para que en todo tenga El la primacía» (Col 1,15-18).

Ahora bien, vemos que este Hombre, que contiene en sí mismo como Salvador a toda la humanidad, de la cual ha sido constituido cabeza, y que, si lo hubiese querido, hubiera podido no morir, se anonada, en cambio, a los ojos del mundo, atónito, con un final tan cruel como humillante, manifestando de esta manera que ninguna criatura, aun cuando fuera la más perfecta, tiene el derecho de subsistir delante de Dios.

La muerte de Cristo significa, por tanto, que «Dios es el único Dios y que no puede haber otro» (Deut 3,24). Es el reconocimiento oficial del soberano dominio de Dios sobre toda criatura. Constituye el acto de suprema adoración, de reparación total, de súplica perfecta, del mísero hombre caído que se rehace por completo en el sacrificio de Cristo.

2. Los sentimientos de Cristo muriente

565. Mientras padecía el suplicio, Nuestro Señor expresaba a su Padre sentimientos que correspondían exactamente a la clase de inmolación que cumplía. Evidentemente, los términos en que expresaba su ofrecimiento son intraducibles. Pero conocemos el sentido.

Nuestro Señor, a título de Salvador oficial y ocupando en la cruz el sitio de la humanidad entera, presentaba ante todo a su Padre, de parte del hombre rebelde, una sumisión total, reparando de este modo por su «obediencia hasta la muerte, y muerte de cruz» (Phil 2,8), la desobediencia insurgente del paraíso terrenal.

Luego con el título de cabeza de su Cuerpo místico, clavado con El en la cruz, Jesucristo ofrecía a su Padre la pasión y muerte de cada uno de sus miembros, para que el hombre regenerado que empezaba a morir en el Calvario continuase muriendo hasta el fin del mundo con la misma y única muerte de su Jefe.

3. La obediencia de Cristo muriente

566. Es asombroso constatar hasta qué punto lleva Nuestro Señor su sumisión a su Padre. Jesucristo, como se nota en la lectura del Evangelio, tiene ansia de obedecer, y esa obediencia la practica hasta la exactitud estricta, y aun, según parece, hasta la minucia. Constituía para El el medio más elocuente para protestar contra la rebelión del paraíso terrenal y para repararla. El viejo Adán, simple criatura, habíase enardecido para hacerse semejante a Dios. El nuevo Adán entrega su naturaleza humana al beneplácito de la Majestad divina, a fin de que su Cuerpo místico, siguiendo sus huellas por las vías de la humildad, sea exaltado hasta llegar a ser junto con El el Hijo de Dios.

El Evangelio nos muestra, en efecto, a la Víctima, incomparable en su obediencia heroica, ocupado en ejecutar su sacrificio en forma perfecta y según el rito ordenado por prescripción divina: «No se haga mi voluntad

sino la tuya» (Lc 22,42). La pasión tenía que expresar un sentido y constituir una razón. Todos los detalles habían sido determinados por adelantado. La Sagrada Escritura había promulgado la forma exacta en que debía ejecutarse esta muerte única.

La divina Víctima observa con cuidado sumo los detalles que debía llenar; sabía que todas sus actitudes contenían simbolismo, que, al traducir sus inexpresables sentimientos, se convertirían en enseñanzas eternas. Nadie se extrañará, por consiguiente, del cuidado que pone nuestro Señor en conformarse a todas las profecías, «cumpliendo las Escrituras». Una palabra de San Juan proyecta luz sobre los sentimientos que embargan el alma obediente del Redentor. Dice el Evangelio: «Después de esto, sabiendo Jesús que todas las cosas estaban cumplidas...» (Io 19,28). Habiendo nuestro Señor terminado su misión, ¿puede morir ya? No todavía, pues el divino crucificado constata que le falta decir una palabra y llenar una actitud, lo último. «Sabiendo Jesús que todas las cosas estaban cumplidas, para que se cumpliese la Escritura, dijo: Tengo sed» (ibid. 29). El Salvador, que de nada se olvida, recuerda que dice el Salmo: «Diéronme hiel por alimento, e hiciéronme beber vinagre» (Ps 68,22). Encontrábase allí un vaso lleno de la mezcla acostumbrada. «Los soldados empaparon en vinagre una esponja, y, envolviéndola en una caña de hisopo, aplicáronsela a la boca» (Io 19,29).

Dase cuenta entonces Jesús de que su obediencia ha sido completa, que ha cumplido cuanto había ordenado su Padre. Las condiciones del tratado de paz que se firmaba habían sido cumplidas. El Redentor podía morir. «Jesús, luego que hubo tomado el vinagre, dijo: Todo está cumplido. E inclinando la cabeza, entregó su espíritu» (Io 19,30).

Así murió nuestro Señor después de terminar su tarea de restauración de la autoridad divina.

4. El jefe ofrecía la muerte de su Cuerpo místico

567. La muerte de Cristo en la cruz constituía un homenaje de adoración perfecta y de total obediencia. Pero con su muerte, la única que tenía valor y que constituía el sacrificio, ofrecía Jesucristo todas las nuestras. Podemos decir que todos nosotros, miembros suyos, moríamos en El, pues «hemos quedado sepultados con El en su muerte» (Rom 6,4). En ese momento solemne, nuestro Señor tenía presentes ante sus ojos a cuantos morirían unidos a El en la perseverancia final. Esta prolongada muerte de su Cuerpo místico, que debía escalonarse hasta el fin del mundo y que tomaba en el Calvario todo su mérito y su virtud, ofrecíala a su Padre como la continuación normal de la suya. Pues Cristo es la cabeza de sus miembros. En ninguna ocasión, y menos en la muerte que en ninguna otra, puede separarse de ellos.

Por ese motivo es necesario comprender estas palabras, que se refieren no solamente al Jefe, sino también a todo el Cuerpo místico: «Convenía que el Hijo del hombre padeciese mucho... y que fuese muerto» (Mc 8,31). El cuerpo del *Cristo total* debe seguir hasta el final a su cabeza. La ofrenda de Cristo comprendía no solamente su propia inmolación, sino también la de todos nosotros. Nuestro Señor, que, en su vasta inteligencia, veía todos los detalles del mundo creado, sin distracción alguna acerca del mínimo detalle, al hacer el acto supremo de la divinidad no dejaba de asociar a todos sus miembros en la donación postrera de ellos mismos, la cual es su muerte, destinada a perfeccionar la suya propia. Porque la muerte de Cristo sólo es completa con la nuestra. Si San Pablo dijo: «Estoy cumpliendo en mi carne lo que resta que padecer a Cristo en pro de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24), podemos asimismo decir nosotros con toda exactitud: «Lo que falta a la muerte de Cristo en mi propia carne, lo estoy cumpliendo para su cuerpo, que debe todo entero morir con El».

5. Cada una de nuestras muertes era ofrecida con su rito especial

568. «Nuestra» muerte, que ofrecía Cristo de nuestra parte al Padre y que santificaba mediante su ofrenda, debía cumplirse, al igual que la suya, de acuerdo a una forma determinada por adelantado. Dios, que había querido para el jefe el suplicio de la cruz, destinaba para cada miembro el género de muerte que conviene a sus designios sobre nosotros. Nuestro Señor conocía y quería, juntamente con su Padre, el rito especial de cada una de nuestras muertes, y lo consagraba orando para que «nuestra» cruz, perfectamente aceptada, hiciera realmente parte de la suya. A unos, les daba el martirio de la sangre, a otros el martirio del amor, del celo o de la abnegación...; a otros los mandaba en calidad de mensajeros de gracias y de méritos, de prolongadas dolencias; a otros les confería la salvación en el relámpago de una muerte repentina o en el horror de un fin trágico. Ninguna muerte era imprevista para El, ninguna que no recibiera de su cruz un rayo de gracia. Para todos «los que le habían sido dados» (Io 17,12), nuestra cabeza, al expirar, obtenía el don insigne e inmerecido de la perseverancia final. De todos y de cada uno en particular se ocupaba su súplica. Nadie quedaba olvidado. A decir verdad, la sangre de Cristo, rubricación del pacto eterno, extendía su paz a través de los siglos sobre la prolongada muerte del Cuerpo místico, o sea, sobre cada una de nuestras muertes.

6. Obedientes, como Jesucristo, en la muerte

569. Es una verdad inconcusa que la muerte de cada uno de los miembros es la misma que la cabeza ha contemplado, deseado y decidido sobre su cruz; y de esa verdad debe resultar para nosotros una obediencia absoluta a las decisiones que tomó nuestro jefe acerca de nuestra muerte. Debemos aceptar voluntariamente y hasta con júbilo—de la misma manera que El aceptó el suyo—el «rito» que «nuestro» Señor Jesucristo ha deseado para nuestra colaboración a su acto supremo. Pudiera parecer a la humana sabiduría que nuestro fin queda librado a la ciega ventura. ¡Resulta de tal manera imprevisible e inesperado! ¿Acaso no nos dice nuestro Señor: «Vendré a ti como ladrón, y no sabrás a qué hora vendré a ti»? (Apoc 3,3). ¿Por qué hemos de imaginarnos que esta sorpresa constituye el «rito» querido y previsto en el Calvario?

Las mismas palabras del Apocalipsis nos dan la respuesta. Dice nuestro Señor: «Vendré...» El en persona, y no una fuerza bruta, será quien vendrá a buscar a su miembro, para que este elegido le siga en la muerte, condición indispensable para su entrada en la gloria.

Debemos, por tanto, nosotros, como miembros del Cuerpo místico, que comprendemos el sentido oculto de este llamamiento postrero, esforzarnos en imitar a «nuestro» Cristo en la ejecución escrupulosamente atenta de las prescripciones establecidas entre El y su Padre para nuestra oblación suprema.

Cierto es que en el cumplimiento del rito de nuestro sacrificio nos diferenciamos de nuestro jefe en la ejecución del suyo. Jesucristo conocía por adelantado todo su programa. Con el pensamiento puesto en los acontecimientos que se sucederían, cumplía los actos del momento. Por el contrario, nosotros no somos advertidos de lo que nos va a acontecer ni a qué hora terminaremos nuestra pasión. Dichosa ignorancia, que Dios ha permitido

por causa de nuestra flaqueza y para ahorrarnos angustias que únicamente podrían soportar las almas heroicas.

Mas, aun cuando no podemos prever el fin que nos será impuesto, lo vamos, no obstante, descubriendo poco a poco. En nuestro lecho de muerte, cada nuevo sufrimiento es una revelación de las decisiones adoptadas a nuestro respecto por nuestra adorada cabeza, una parte de la visión del Calvario que se realiza, una mirada que nos llega de Cristo expirante. Esa mirada llega hasta el moribundo acompañada de la gran plegaria de nuestro jefe y llena de su gracia. De esa manera realiza el cristiano el anhelo de San Pablo: «participar de sus penas; *asemejándome a su muerte*, por si de algún modo puedo arribar a la resurrección de los muertos» (Phil 3,10).

¡Cuánta belleza adquieren, comprendidas de esta manera, las crucifixiones que acompañan a nuestra muerte! Cuanto más crueles son las sorpresas de nuestros últimos instantes, tanto más se pone de manifiesto que Jesucristo en cruz nos asociaba íntimamente a su muerte, puesto que distribuía, desde lo alto de su trono de sufrimiento, las más bellas perlas a sus mejores amigos.

Pero además... es necesaria la inteligencia sobrenatural. ¡Feliz el miembro de Cristo que comprende el lazo que une su muerte a la del divino crucificado! ¡Feliz aquel que ha llegado a comprender «que, habiendo quedado sepultado con Jesucristo en la muerte» (Rom 6,4), disfruta en la muerte la más íntima unión que existir pueda entre los miembros y su jefe expirante en la cruz. Podrá entonces decir con San Pablo: «Mi vivir es Cristo, y el morir es una ganancia mía» (Phil 1,21).

7. Ofreciendo a Dios nuestra muerte con Cristo

570. De la misma manera que la muerte de Cristo ha sido su acto supremo por el cual ha rendido plena gloria a su Padre, así la del miembro constituye la actitud más expresiva que pueda adoptar para ofrecerla a Dios.

Por la muerte, en efecto, testimoniamos a nuestro jefe una adhesión incomparable. Resulta fácil para seres que se aman estar unidos en la vida: oran, luchan juntos... Pero es más heroico permanecer unidos hasta la muerte y aceptar perecer el uno por el otro. De tal manera, ciertos miembros de Cristo de buen grado viven de su gracia, participando de las ventajas de la vida divina; mas ¡cuán pocos consienten en aceptar alegremente por su amor la muerte que El quiera y cuando la quiera mandar! Este pensamiento de la muerte lo tienen muchos cristianos lo más lejos posible de su espíritu. Le tienen miedo y no se atreven a encararla. Por eso dice la *Imitación:* «Tiene Jesús muchos amantes de su reino celestial, pero harto pocos de su cruz» [3].

Es así como el miembro del Cuerpo místico que desea verdaderamente cumplir su misión y mantenerse unido a su jefe debe aceptar «voluntariamente y de buen grado desde ahora cualquier género de muerte que a Dios plegue mandarle con sus penas, sus angustias y sus dolores» (oración de San Pío X), es decir, con todo su rito previsto y deseado por Cristo en la cruz. Esta aceptación generosa y ampliamente consentida debe ser hecha en plena salud, sin aguardar a esa última hora, en que tantos moribundos realizan, ante las insinuaciones del sacerdote, lo que suele llamarse el sacrificio de su vida. Este ofrecimiento *in extremis* con frecuencia tiene, por parte del agonizante, el aspecto de una resignación ante lo inevitable... El fiel, miembro de Cristo, debe decir de inmediato y sin titubeos que quiere

[3] KEMPIS, *Imitación de Cristo* l.2 c.11 n.1.

estar unido a El en el acto esencialmente glorioso para Dios, el cual consiste en su participación personal de la muerte del Cuerpo místico, continuación y perfeccionamiento de la pasión.

8. Suavidad de la muerte en Cristo

571. La muerte es y será siempre un castigo. Nuestro Señor y jefe, exento de pecado original, pero semejante en todo a nosotros, habiendo tomado a su cargo la expiación de nuestros pecados, padeció muerte dura y cruel. «¿Por ventura nuestro Señor—decía Santa Teresita del Niño Jesús—no ha muerto víctima de amor? ¡Y ved qué agonía la suya! Es un misterio, pero os aseguro que algo comprendo por lo que yo misma sufro». Ningún miembro de Cristo podrá eximirse de la dura condena pronunciada en el paraíso terrenal: «De muerte morirás» (Gen 2,17).

¡Mas cómo se atenúa este castigo cuando lo sufrimos con un compañero de pena como nuestro Señor Jesucristo! Quien quiera que sepa que *Cristo ha muerto viéndonos morir*, se sentirá sostenido de una manera maravillosa, en la última hora, por la idea de la colaboración que, al morir, allega a la muerte de Cristo. *Nuestra muerte no es más que un episodio de la pasión que se desarrolla en el mundo*... y es un homenaje que se agrega al de nuestro jefe, para reconocer, a la vez que la malicia y el horror del pecado, la soberanía absoluta de Dios sobre toda criatura. Es el acto meritorio por excelencia, el que implica la más estrecha unión a nuestro Señor, porque si vivir con El es bueno, amarle hasta la muerte resulta mejor. Es la puerta abierta que da al cielo, porque el túnel tan oscuro en que penetra el moribundo desemboca en la gran revelación.

¡Cuán dulce y buena resulta la fe en Cristo en el preciso instante en que todo, excepto El, nos abandona! «¡Ah cómo noto que me llenaría de desaliento si no tuviera la fe o más bien si no amara a Dios!», decía Santa Teresita del Niño Jesús pocos días antes de su muerte [4]. Ciertamente que son dignos de lástima aquellos que llegan a la orilla del misterioso río del más allá sin que conozcan a su Señor y jefe.

El miembro de Cristo debe, por tanto, pasar su vida preparándose a morir con El, «a fin de conocerle a El, y la eficacia de su resurrección, y participar de sus penas» (Phil 3,10). Que cada día todo cristiano, futuro expirante, contemple el crucifijo «para asemejarse a su muerte» (ibid.). El crucifijo nos recuerda que Jesús ha pensado en nosotros, anotando cada una de nuestras futuras angustias finales, ofrecidas con las suyas. Tomemos la costumbre de repetir el acto de aceptación de San Pío X: «Dios mío, desde ahora y de buen grado, acepto de vuestra mano cualquier género de muerte que queráis mandarme, con todas sus penas, sus angustias y sus dolores». Este acto, que, realizado una vez en la vida después de confesar y comulgar, tiene concedida una indulgencia plenaria aplicable en el momento de la muerte *(nunc pro tunc)*, es una fórmula perfecta de adhesión a nuestro jefe expirante.

De esta manera el miembro del Cuerpo místico encontrará el medio de probar elocuentemente a su jefe su decisión firme de vivir con El y por El, manifestándole cada día su inmenso anhelo de morir «en su compañía».

[4] Cf. *Novissima Verba* 114.

SECCION VI

La exaltación gloriosa del cristiano

572. Hemos llegado al final de nuestro estudio. En la reproducción analógica de los misterios de la vida de Cristo por parte del cristiano nos falta considerar únicamente los relativos a su exaltación gloriosa en el cielo. Son los tres siguientes, que estudiaremos en otros tantos capítulos:

1.° Nuestra resurrección en Cristo.
2.° La ascensión del cristiano.
3.° Coherederos con Cristo.

CAPITULO I

Nuestra resurrección en Cristo

La resurrección final de todos los muertos es un dogma de nuestra fe católica. Consta expresamente en la Sagrada Escritura y ha sido definido solemnemente por la Iglesia con su magisterio infalible.

Vamos a examinar brevemente la *existencia, causas, cualidades de los cuerpos resucitados* y *circunstancias principales* de nuestra futura resurrección de entre los muertos [1].

1. Existencia de la resurrección

573. Como acabamos de indicar, la resurrección de los muertos es un dogma de fe. He aquí algunos testimonios que lo acreditan:

a) La Sagrada Escritura. Ya en el Antiguo Testamento aparece clara la idea de la resurrección en multitud de pasajes. Véase, por ejemplo, de qué manera apostrofan al tirano que les atormenta los valientes hermanos Macabeos:

«Tú, criminal, nos privas de la vida presente, pero el Rey del universo nos resucitará, a los que morimos por sus leyes, a una vida eterna» (2 Mac 7,9).

«Del cielo tenemos estos miembros, que por amor de sus leyes yo desdeño, esperando recibirlos otra vez de El» (ibid., v.11).

«Más vale morir a manos de los hombres, poniendo en Dios la esperanza de ser de nuevo resucitado por El. Pero tú no resucitarás para la vida» (ibid., v.14).

En el Nuevo Testamento los textos son abundantísimos. Citamos unos pocos por vía de ejemplo:

«No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz (la de Cristo), y saldrán, los que han obrado

[1] Hemos estudiado ampliamente todo esto en nuestra *Teología de la salvación*: BAC, 2.ª ed. (Madrid 1959) n.426-454.

el bien, para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal, para la resurrección del juicio» (Io 5,28-29).

«Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» (Io 6,40).

«El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día» (Io 6,54).

«Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos» (1 Cor 15,20-21).

«En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta—pues tocará la trompeta—, los muertos resucitarán incorruptos» (1 Cor 15,52).

No cabe hablar más claro ni de manera más terminante.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha proclamado solemnemente este dogma fundamental desde los tiempos primitivos. He aquí algunos textos:

Símbolo de los Apóstoles: «Creo en la resurrección de la carne» (D 2).

Símbolo de San Epifanio: «Condenamos también a los que no confiesen la resurrección de los muertos» (D 14).

Profesión de fe del concilio XI de Toledo: «Confesamos que se hará *la resurrección de la carne de todos los muertos. Creemos que resucitaremos*, no en una carne aérea o en cualquier otra carne (como algunos deliran), sino en esta misma en que vivimos, subsistimos y nos movemos» (D 287).

Benedicto XII: «Definimos... que, en el día del juicio, todos los hombres comparecerán ante el tribunal de Cristo con sus propios cuerpos para dar cuenta de sus propios actos» (D 531).

La existencia del hecho colosal de la futura resurrección está, pues, fuera de toda duda y pertenece al depósito de la fe católica.

2. Causa de la resurrección

574. Es evidente que la simple naturaleza no puede ser causa de la resurrección de un cuerpo muerto. Es algo que transciende en absoluto las fuerzas de la naturaleza, y sólo puede verificarse por vía sobrenatural, o sea, en virtud de un verdadero *milagro* realizado por el divino poder. Santo Tomás prueba admirablemente que la *causa eficiente principal* de nuestra resurrección será la omnipotencia misma de Dios [2].

Sin embargo, como prueba el mismo Santo Tomás, la resurrección de Cristo será la causa *instrumental* y *ejemplar* de nuestra futura resurrección en la siguiente forma:

a) Causa instrumental, en cuanto que la humanidad de Cristo es el instrumento unido a la virtud vivificante e infinita del Verbo de Dios. Cristo nos resucitará utilizando la virtud vivificante de su propia resurrección.

[2] Cf. *Suppl.* 75,3.

b) CAUSA EJEMPLAR, en cuanto que la resurrección de Cristo es el modelo y prototipo de nuestra futura resurrección, como dice expresamente San Pablo (cf. 1 Cor 15,20; Col 1,18), porque lo que es perfectísimo en cualquier orden de cosas es el prototipo y ejemplar que imitan todos los demás a su modo [3].

Escuchemos a Grimaud exponiendo esta doctrina [4]:

«¿Por qué resucitaremos gloriosos? Porque Cristo ha resucitado. Su resurrección es *causa* de la nuestra.

En efecto, los miembros y la cabeza tienen en el cuerpo una vida común. La cabeza suministra a todo el individuo su potencia y su organización. Si la cabeza muere, todo el cuerpo muere. Si la cabeza está exuberante de vida, todos los miembros que le están unidos disfrutan de esa abundancia.

Esta ley aplícase con mayor razón al Cuerpo místico, el cual recibe toda su vida, su gloria, su virtud, de su jefe, Jesucristo. Los miembros toman ahí necesariamente el desarrollo, que responde a su unión con la cabeza. ¿Acaso no dice San Pablo «que arribaremos al estado de un varón perfecto, a la medida de la edad perfecta de Cristo»? (Eph 4,13). Esa «medida de la edad perfecta» es la de Cristo resucitado. San Pablo afirma, pues, que los miembros poseerán su cuerpo, para quedar en perfecta armonía con el jefe.

El Cuerpo místico sería deforme si sus miembros no debieran jamás llegar a un estado en concordancia con la cabeza. La verdad remitida por nuestro Señor permanece cierta para siempre: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos» (Io 15,5). Reina completa unidad entre El y nosotros.

Se comprende, desde luego, que todo suceso feliz acaecido a la cabeza crea en todo el cuerpo el cambio correspondiente. La resurrección del jefe acarrea la de los miembros, la suya *produce* la nuestra.

Si Cristo no hubiera resucitado, al no existir la causa, jamás se hubiera producido el efecto. La resurrección de los miembros no hubiera sido posible con una cabeza muerta: «Si Cristo no resucitó..., aun los que murieron en Cristo son perdidos...; somos los más desdichados de todos los hombres» (1 Cor 15-19). «Pero—agrega San Pablo—Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que mueren» (ibid., 20).

¡Admirable consecuencia de la constitución del Cuerpo místico! ¡Cuán misericordiosos son los designios eternos de Dios sobre este Hijo total, este hombre nuevo, compuesto por el jefe y sus miembros en unidad perfecta! Incorporados a Cristo, participamos de su muerte: ¡cuán bella y desbordante de promesas! Como el sacramento de la incorporación es la Eucaristía, todos cuantos habrán comulgado, al menos de deseo, comprobarán la realización de esta palabra: «Quien come mi carne y bebe mi sangre..., yo le resucitaré en el último día» (Io 6,54).

No veamos, por consiguiente, un simple favor en nuestra resurrección, una buena voluntad de nuestro jefe o de Dios, Padre suyo. El favor o la buena voluntad han consistido en incorporarnos a Cristo. Eramos indignos de esta gracia y estábamos incapacitados para procurárnosla por nuestros propios medios. Fue necesario que «le hayamos sido dados». Mas, una vez injertados al jefe, se sigue como consecuencia, podríase decir automática, que participemos de su suerte. Resucita El, y resucitan también sus miembros, de la misma manera que juntamente con Lázaro resucitaron todos sus miembros, envueltos y vendados: «Desatadle y dejadle ir» (Io 11,44). Sale del sepulcro nuestro jefe, y con El sus miembros. Su resurrección es nuestra resurrección. Sólo hay un Cristo y una resurrección de Cristo, la del *Cristo total*, de la naturaleza humana completamente regenerada».

[3] Cf. III 56,1; *Suppl.* 76,1; *Contra gent.* 4,97.

[4] O.c., p.203-204.

3. Cualidades de los cuerpos resucitados

Al examinar las condiciones o cualidades de los cuerpos resucitados, el Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino, establece tres grupos diferentes: las comunes a buenos y malos y las especiales de cada uno de ellos. Vamos a resumir su doctrina [5].

a) Cualidades comunes a buenos y malos

575. Las principales son tres: *identidad* numérica, *integridad* de los miembros e *inmortalidad* absoluta.

IDENTIDAD NUMÉRICA. Como hemos visto por la declaración del concilio XI de Toledo, resucitaremos «no en una carne aérea o en cualquier otra carne (como algunos deliran), sino *en esta misma en que vivimos, subsistimos y nos movemos*» (D 287). No es preciso, sin embargo, que resucite *toda* la materia que formó parte de nuestro cuerpo mortal: basta que resucite parte de ella, supliendo lo que falte la divina omnipotencia. Y esto no impedirá la identidad del cuerpo resucitado, ya que también en este mundo nuestro cuerpo se renueva sin cesar, sin que deje de ser substancialmente el mismo desde la infancia a la vejez [6].

INTEGRIDAD DE LOS MIEMBROS. Los cuerpos de todos los resucitados—buenos y malos—serán íntegros, es decir, no les faltará ningún miembro, aunque en esta vida hubieran sido mutilados o deformes. La razón es porque la resurrección será obra de Dios —que todo lo hace perfecto—, y es preciso, además, que los buenos y malos reciban en la plenitud de su cuerpo el premio o el castigo de las obras que realizaron con él [7].

INMORTALIDAD ABSOLUTA. Los cuerpos resucitados no volverán a morir jamás. Tanto el de los bienaventurados como el de los réprobos estarán revestidos del don de la inmortalidad. Pero esta inmortalidad tendrá en los primeros razón de premio, y en los segundos razón de castigo. ¡Terrible condición la de los cuerpos condenados, que preferirían mil veces la muerte a la inmortalidad! En cambio, la seguridad de no volver a morir jamás constituirá para los cuerpos bienaventurados una alegría inenarrable.

b) Cualidades de los cuerpos bienaventurados

576. Los cuerpos de los que murieron piadosamente en Cristo resucitarán resplandecientes de gloria. La teología católica, apoyándose inmediatamente en los datos de la divina revelación, les señala las siguientes cuatro cualidades: *claridad, agilidad, sutileza* e *impasibilidad*.

[5] Cf. *Suppl.* 79-86.

[6] Cf. *Contra gent.* 4,81 ad 4.

[7] Cf. *Comp. Theol.* c.157; *Suppl.* 80,1; *Contra gent.* 4,89.

CLARIDAD. El cuerpo glorioso resplandecerá como el sol en la mansión de los bienaventurados, aunque en grados diferentes de intensidad según la mayor o menor gloria del alma, de la que se deriva al cuerpo. Consta expresamente en la divina revelación:

«Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre» (Mt 13,43).

«Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas; y una estrella se diferencia de la otra en el resplandor. Pues así en la resurrección de los muertos» (1 Cor 15,41).

AGILIDAD. Es otra redundancia de la gloria del alma sobre el cuerpo, en virtud de la cual éste obedece perfectamente al imperio de la voluntad en el movimiento local y en todas las demás operaciones. El movimiento de los cuerpos gloriosos, aunque rapidísimo, no será, sin embargo, instantáneo; porque no puede hacerse en un solo y mismo instante el abandono del punto de partida y la llegada al término del movimiento. Con todo, el movimiento traslaticio será tan vertiginoso, que puede decirse prácticamente instantáneo [8]. La Sagrada Escritura nos dice que «al tiempo de la recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral» (Sap 3,7).

SUTILEZA. Consiste en cierta perfección que procede del alma glorificada y habilita al cuerpo glorioso para sujetarse totalmente a ella en cuanto forma del cuerpo que le da el ser específico. En virtud de esta admirable cualidad, el cuerpo glorioso estará como *espiritualizado*, siguiendo con pasmosa facilidad todos los impulsos del alma, sin la pesadez y resistencia que ofrece el cuerpo corruptible en este mundo. San Pablo dice que «se siembra en cuerpo animal y se levanta cuerpo espiritual» (1 Cor 15,44), es decir, completamente espiritualizado por este admirable don de la sutileza gloriosa.

IMPASIBILIDAD. El *Catecismo* del concilio de Trento, promulgado por San Pío V, describe esta cualidad del cuerpo glorioso del siguiente modo [9]:

«Es una cualidad por la que los cuerpos resucitados en modo alguno podrán sufrir y se verán libres de todo dolor y molestia. Ni el frío, ni el calor, ni las lluvias podrán dañarlos: *Pues así en la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción y resucita en incorrupción* (1 Cor 15,42). Los escolásticos llamaron a esta dote *impasibilidad*, y no *incorrupción*, para significar una cualidad exclusiva de los cuerpos gloriosos. Los de los condenados son también incorruptibles, mas no impasibles, y estarán sujetos a los rigores del frío, del calor y de cualquier otra molestia».

La Sagrada Escritura describe hermosamente esta cualidad de los cuerpos gloriosos. He aquí algunos textos:

«No padecerán hambre ni sed, calor ni viento solano que les aflija. Porque les guiará el que de ellos se ha compadecido, y los llevará a aguas manantiales» (Is 49,10).

[8] Cf. *Suppl.* 84,3.

[9] *Catecismo romano*, ed. BAC (Madrid 1956) p.1.ª c.11 n.13 p.278.

«Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol ni ardor alguno; porque el Cordero, que está en medio del trono, los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos» (Apoc 7,16-17).

«Y (Dios) enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto ha pasado ya» (Apoc 21,4).

c) Cualidades de los cuerpos condenados

577. En tremendo contraste con los cuerpos gloriosos de los bienaventurados, los cuerpos de los réprobos resucitarán íntegros, o sea, sin deformidad natural, pero con los defectos inherentes a su condición material, tales como la pesadez, gravedad, etc. Resucitarán incorruptibles, o sea, no podrán ser destruidos por ningún poder creado; pero no impasibles, sino al contrario, perfectamente sensibles a los dolores inherentes a su castigo eterno [10]. ¡Terrible y espantosa condición, de la que solamente ellos serán los únicos responsables!

4. Circunstancias de la resurrección

Las principales se refieren al *tiempo* y al *modo* de la resurrección. Vamos a examinarlas brevemente.

a) Tiempo de la resurrección

578. Santo Tomás llega a las siguientes conclusiones [11]:

1.ª La resurrección de los muertos se verificará al acabarse el mundo, con el fin de que resucite a la vez todo el género humano. Sólo a la Virgen María, por especial privilegio, se le concedió una resurrección anticipada.

2.ª Nadie puede saber, ni siquiera conjeturar, en qué época se celebrará el juicio, ni, por lo mismo, cuándo será la resurrección de los muertos. Cristo no quiso revelarlo (Mt 24,36; Act 1,7), ni probablemente lo revelará jamás a nadie, a fin de que permanezcamos todos vigilantes y preparados para su segundo advenimiento, que, según el Evangelio, ocurrirá inesperadamente (Lc 12,40).

El abate Grimaud explica hermosamente la primera de estas dos conclusiones. He aquí sus palabras [12]:

«La resurrección de los muertos, que es el desarrollo y perfección necesarios para el Cuerpo místico, tarda mucho. Sólo tendrá lugar al fin del mundo: «Todos serán vivificados en Cristo. Cada uno, empero, por su orden: Cristo el primero, después los que son de Cristo y que han creído en su venida» (1 Cor 15,23).

¿Cuál es la razón de esta espera? Jesucristo sale el primero del sepulcro como primicia, y en seguida la Santísima Virgen María. Pero ¿por qué

[10] Cf. *Suppl.* 86,1-3.

[11] Cf. *Suppl.* 77,1-4.

[12] O.c., p.204-206.

razón sus miembros, «los que le pertenecen», quedan postergados para padecer podredumbre y convertirse en polvo hasta el gran acontecimiento final?

La unión y la estrecha dependencia de los miembros entre sí en el Cuerpo místico dan la clave de este misterio. De la misma suerte que en el cuerpo humano la salud no está constituida por el bienestar de un solo miembro, sino por el de todos, así en el Cuerpo místico el término y la perfección no quedan procurados por la salvación de un elegido, sino por la de todos a la vez.

Un hombre que sufre, por ejemplo, reumatismo en un pie, no puede decir que se encuentra sano, aun cuando, por otra parte, disfrute de cierto bienestar que permita que su cabeza y sus miembros superiores gocen de la vida. Unicamente se proclamará hombre completamente sano al regresar de un establecimiento termal, donde su enfermedad haya desaparecido.

Otro tanto sucede con el Cuerpo místico. Su parte superior, que se encuentra gloriosa en el cielo, está al abrigo de todo mal y goza la celestial bienaventuranza. Pero su parte inferior, que lucha sobre la tierra, sufre las consecuencias del pecado, que la sacuden con dureza, y lleva todavía la pena del pecado original. El Cuerpo místico no puede llegar a la plenitud de su salud mientras no quede asegurado el bienestar de todos sus miembros. Por eso San Bernardo representa a los santos del cielo «esperando que quede completo el número de los hermanos..., pues cada cual será totalmente santificado cuando lo sea todo el pueblo» [13].

Esta santificación suprema quedará terminada mediante la resurrección de la carne, terminación y perfeccionamiento del Cuerpo místico. Dicha resurrección le conferirá el esplendor mismo de Cristo resucitado en el maravilloso conjunto que llegará a ser el hombre en su belleza total. Compréndese que los elegidos, sin que por ello sufran, manifiesten a Dios su deseo y su esperanza por ver ese gran día de gloria. Entienden, no obstante, que esa hora no podrá sonar sino cuando los últimos miembros elegidos hayan salido definitivamente purificados de la zona del pecado.

Santo Tomás de Aquino precisa esta hermosa doctrina en pocas palabras. Dice que la resurrección tendrá lugar al fin del mundo porque la pena del pecado no puede ser levantada para uno sin serlo para todos los demás. «Al fin del mundo, la pena del pecado será levantada para todos los santos a la vez, porque esa pena afecta a la naturaleza, en la cual son uno todos los hombres. Por eso, en la resurrección no solamente la naturaleza humana, sino la naturaleza entera, será reparada de un solo golpe» [14].

Por tal motivo deberá esperar el Cuerpo místico. Todos o ninguno. Es *uno* solo.

La misma razón que suspende la resurrección de nuestros cuerpos, entregaba los suyos a Jesucristo y a su santa Madre. Sólo Jesús y María habían quedado personalmente exentos de culpa original. Escapaban a la sujeción que nos liga a los miembros pecadores. No tenían, pues, ningún motivo de espera.

Por otra parte, resultaba urgente para el desarrollo y la vitalidad del Cuerpo místico entero que su cabeza tuviese «la medida perfecta» y que también su Madre poseyera su plenitud. Sólo a los miembros les faltaba crecer. Cristo, en virtud de su divinidad, y María, de su maternidad, habían merecido su floración completa».

[13] SAN BERNARDO, *Sermón 3.° de Todos los Santos.* Cf. *Obras completas* (ed. BAC, Madrid 1953) vol.1 p.779.
[14] III *Sent.* d.19 q.1.

b) Modo de la resurrección

579. Santo Tomás explica que la resurrección de los muertos, como obra de la divina omnipotencia, se verificará instantáneamente: «en un abrir y cerrar de ojos», como dice expresamente San Pablo (1 Cor 15,52).

A este propósito escribe el abate Grimaud [15]:

«En seguida que el Cuerpo místico, afirmado en perfecta salud, habiendo curado de pecado hasta el último de sus miembros, «en un momento, en un abrir y cerrar de ojos» (1 Cor 15,52), como bien que se recupera, todos los miembros del jefe recobrarán sus cuerpos. Las obras de Cristo no se retrasan. Quitado el obstáculo, no queda lugar a ninguna demora. El Cuerpo místico encontrará definitivo desarrollo, completando de tal modo a Cristo, al que vendrá a terminar.

Ese momento, ese «abrir y cerrar de ojos», no obstante la rapidez que pueda tener, será, sin embargo, de una solemnidad y de un esplendor inauditos. «Al son de la última trompeta, porque sonará la trompeta» (1 Cor 15,52), produciráse el despertar. La conmoción del universo será considerable. Pues la pena del pecado será levantada para toda la creación, que le estaba sujeta: «No sólo la naturaleza humana, sino la naturaleza entera, será reparada de un solo golpe», dice Santo Tomás. El mundo cambiará de aspecto. Habitado ahora por mortales, helo ahí poblado de inmortales..., ¡y en qué cantidad! Pues de todas las generaciones sucesivas ningún miembro de Cristo faltará a la llamada.

Mientras se constituye el *Cristo total*, maravilla de belleza en su mayor edad a la medida del jefe, saldrán del sepulcro otros resucitados: los condenados. También ellos serán despertados por la trompeta. Mas para ellos será espantosa. Los que «resucitarán para ser condenados» (Io 5,29) irán en cuerpo pasible, aunque inmortal, a servir de testigos a la glorificación de Cristo, y para reconocer, antes de caer con su miserable carne de pecado en el infierno, la justicia de Dios y la misericordia de Cristo. No revestirán la gloria, porque, estando separados del Cuerpo místico, no llevan la imagen del hombre celestial; quedan siendo los hijos de Adán pecador y no se convirtieron en miembros de Cristo, porque «así como el primer hombre fue terreno, también sus hijos son terrenos» (1 Cor 15,48). Mas, felices los otros, los que están incorporados al jefe, separándose del pecado de Adán. En efecto, «cual el segundo hombre es celestial, tales también sus hijos. Según esto, así como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevemos también la imagen del hombre celestial» (1 Cor 15,49), semejantes a Cristo, nuestro jefe resucitado».

Estas sublimes verdades deberían ser objeto de constante meditación para el cristiano. A imitación de su divino jefe, el cristiano debería pasar su vida terrestre con los ojos fijos en el cielo (cf. Io 17,1). Teniendo a la vista promesas tan maravillosas y tan seguras—puesto que están garantizadas por la palabra infalible de Dios—, deberíamos despreciar todas las cosas terrenas, estimándolas como «estiércol y basura, con tal de gozar a Cristo», como dice el gran apóstol San Pablo (cf. Phil 3,8). Verdaderamente, a la vista de tales maravillas, se comprende cuán sabios y prudentes fueron los santos, sacrificándolo todo por Cristo, y cuán necios e

[15] O.c., p.207-208.

insensatos los que, a trueque de los placeres fugaces y transitorios de la tierra, pierden para siempre una felicidad inenarrable.

Ponderando la alegría desbordante de la resurrección gloriosa e inmortal, escribe Grimaud [16]:

«Nuestra resurrección no será temporal. Será total y definitiva, como la de Jesucristo, de la cual es complemento y continuación. No volveremos a vivir para volver a morir, como lo hicieron Lázaro, el hijo de la viuda de Naím, la hija de Jairo y todos aquellos que en el curso de los siglos fueron resucitados por milagros de los santos. Ese despertar del sueño fúnebre es sólo un don relativo, pues obliga, luego de los dolores de una primera muerte, a experimentar las angustias de una segunda.

Muy diferente será nuestra resurrección en Cristo: eterna, gloriosa. Surgiremos de la tumba para jamás volver a yacer en ella. Final de todos los males. Alegría eterna en Cristo. Esa será nuestra suerte.

¡De cuán dulce esperanza somos portadores! Si no la tuviéramos, «seríamos los más desdichados de todos los hombres» (1 Cor 15,19). «Pero —agrega San Pablo—Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que mueren» (ibid., 20). Regocijémonos, pues tenemos la certeza de resucitar con El».

CAPITULO II

La ascensión del cristiano

580. Cuarenta días después de su gloriosa resurrección, Jesucristo se elevó majestuosamente al cielo a la vista de sus apóstoles (cf. Act 1,9). Es el misterio que conmemora la Iglesia el día de la Ascensión del Señor.

También el cristiano, a imitación de su divino jefe, ascenderá algún día al cielo para reinar con él por toda la eternidad. Entonces se cumplirá de manera total y definitiva el deseo ardiente de Jesucristo, manifestado a su Eterno Padre en la noche inolvidable de la última cena: *Quiero que donde esté yo, estén ellos también conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo* (Io 17,24).

Una vez más cedemos la palabra al abate Grimaud, que ha sabido expresar esta realidad inefable con indiscutible acierto [1]:

1. La ascensión de Cristo es causa de la nuestra

581. «Después de nuestra muerte subiremos al cielo, cumpliendo cada cual a su vez nuestra ascensión.

¿Cuál es la razón de esta ascensión de todos los miembros? Porque es imposible que los miembros no sigan a la cabeza. Cuando yo subo, suben junto conmigo mis manos, mis pies, mi pecho. Otro tanto sucede en el cuerpo de Cristo.

El hecho de la ascensión de nuestro Señor a la diestra de su Padre en el templo eterno de la divina majestad constituye para cada uno de nosotros

[16] O.c., p.202.
[1] Cf. o.c., p.6.ª c.3 p.214-223.

la suprema y firme certidumbre de que también nosotros nos sentaremos un día en el mismo sitial de nuestro adorado jefe. Esto mismo afirma con su habitual fuerza Santo Tomás de Aquino: «Por ser El nuestra cabeza, es preciso que los miembros sigan doquiera les preceda la cabeza. Por eso dice San Juan (14,3): «Donde yo estoy, estaréis también vosotros» [2].

Para hacer comprender el lazo que une la ascensión de nuestro jefe a la nuestra, podríase recurrir a una comparación. Un hombre que acaba de bañarse sale del agua sobre una playa de pendiente suave. Sucesivamente salen a la luz y al calor del sol sus espaldas, luego el pecho, después los demás miembros. Tal sucede en el Cuerpo místico. Va saliendo miembro tras miembro de la zona terrestre y material, para ascender poco a poco hacia la luz indefectible, hasta que la planta de sus pies, es decir, los últimos elegidos, hayan abandonado el elemento inferior. He aquí cómo continúa la ascensión de Jesucristo, comenzada en el cuadragésimo día después de Pascua, prosiguiendo con la de cada uno de los miembros hasta el fin del mundo. Esto mismo nos enseña con toda claridad Santo Tomás:

«La ascensión de Jesucristo es causa directa de nuestra ascensión, pues ha sido comenzada e inaugurada por nuestra cabeza, a la que sus miembros deben necesariamente seguir» [3].

En consecuencia, nosotros ascendemos al cielo porque Cristo subió el primero. «Nuestra» ascensión y la de Cristo hacen una sola ascensión. Por derecho, en seguida después de la muerte, el cristiano que está unido a nuestro Señor ocupa su lugar en la parte definitivamente glorificada del Cuerpo místico, para desempeñar allí eternamente su función de miembro. Si algunas almas no llegan al cielo inmediatamente después de haber abandonado el cuerpo, su demora es debida a errores de ajuste o a cualquier grano de arena, que tornaría dolorosa y chirriante su articulación con el jefe; tales miembros funcionarían defectuosamente en el organismo del Cristo eterno, el cual no debe tener defectos. Es preciso que esas imperfecciones sean corregidas en el gran taller de reparaciones mediante el fuego, el martillo y el yunque, es decir, el purgatorio.

2. La ascensión definitiva después de la resurrección

582. Esta primera subida al cielo—después de la muerte—del alma separada del cuerpo será completada al fin del mundo por la ascensión del Cristo completo y terminado: los miembros poseerán, a igual que el jefe, su cuerpo espiritualizado y glorioso, pues el Cuerpo místico arribará «al estado de un varón perfecto, a la medida de la edad perfecta de Cristo» (Eph 4,13), perfeccionado para siempre. Entonces la naturaleza humana, obra maestra reconstituida en Cristo, conjunto de los trozos rotos y dispersos de Adán, maravilla de belleza y de bondad, emprenderá—cabeza y miembros—su impulso hacia la celestial Jerusalén e irá a reinar «en presencia de la divina Majestad» *(canon)*. ¡Qué maravilla de gloria y de esplendor!

Esta segunda ascensión de Cristo «con toda su Majestad» (Mt 25,31), es decir, con su cuerpo completo, verdadero triunfo del jefe, nos es certificada por una palabra de San Pablo que es preciso meditar: «Nos resucitó (Dios) con El, y nos hizo sentar sobre los cielos en Jesucristo; para mostrar en los siglos venideros las abundantes riquezas de su gracia, por su bondad con nosotros en Jesucristo» (Eph 2,6).

«Resucitados con Jesucristo», es decir, resucitados como miembros, porque ha resucitado la cabeza, «estamos sentados sobre los cielos en Jesucristo», sobre su trono de gloria. *Un solo Cristo*, El y nosotros, reinando en los

[2] Cf. III 57,6.
[3] III 57,6.

cielos. ¡Cuán bella perspectiva y cuán grande esplendor! Si tantas veces, en el curso de esta obra, hase encontrado la lengua humana imposibilitada para definir las maravillas de nuestra incorporación, ¡cuánto mayor será su insuficiencia cuando se trata de describir las de nuestra glorificación!

No obstante, será realizada esta indescriptible belleza. Dios lo quiso, Jesucristo es su artífice. Pues «quiere Dios mostrar en los siglos venideros las abundantes riquezas de su gracia, por su bondad con nosotros en Jesucristo» (Eph 2,6).

En este texto ve ya San Pablo terminadas nuestra resurrección y nuestra ascensión, y habla de ellas como de un hecho consumado: «Nos resucitó con El..., nos hizo sentar sobre los cielos en Jesucristo...» ¿Por qué emplea el pasado en lugar del futuro? Contesta Santo Tomás en su comentario sobre la epístola a los Efesios que es «a causa de la certidumbre de nuestra esperanza». Nuestra ascensión es tan segura como si ya estuviera realizada; porque, estando en los cielos Jesucristo resucitado, por derecho estamos nosotros resucitados y en el cielo junto con El, puesto que su ascensión es la nuestra, ya que la cabeza lleva siempre consigo a los miembros.

3. Afirma nuestro Señor, una vez más, nuestra identificación con El a propósito de «nuestra» ascensión

583. Y, sin embargo, ¿no nos haremos ilusión al esperar subir al cielo? Nuestro Señor pronunció una palabra que parece quitarnos el derecho a la ascensión: «Nadie subió al cielo sino Aquel que ha descendido del cielo» (Io 3,13). Pareceríamos, por tanto, excluidos, puesto que hemos nacido terrestres... No obstante, no es así. Porque hemos realmente «descendido del cielo» en la persona de nuestro Jefe, con el cual estamos identificados. Un solo Cristo, El y nosotros. En el somos lo que El es y poseemos todo lo que El posee. Ha descendido *en calidad de Jefe del Cuerpo místico.* «Por El fuimos nosotros llamados como por suerte, habiendo sido predestinados según el decreto de Aquel que hace todas las cosas conforme al designio de su voluntad» (Eph 1,11).

Habiendo bajado del cielo *como Jefe del Cuerpo místico*, ascenderá nuevamente en igual carácter, llevándonos «en El». Esta es la razón por que la palabra de nuestro Señor, lejos de excluirnos, constituye la afirmación y la promesa de nuestra ascensión, por ser nosotros miembros suyos. Es, asimismo, causa de la condenación de los separados para siempre, los que, al no haber «descendido del cielo» en la persona del Hijo, tampoco podrán volver allá con El.

Los Padres y los Doctores no han dejado de subrayar la grandísima esperanza y el enorme estímulo que contienen las palabras de nuestro Señor para su Cuerpo místico. San Gregorio el Grande dice: «Porque no somos más que una sola cosa con Cristo, es por lo mismo cierto que en el cielo, de donde ha venido *solo*, vuelve *solo*, acrecentado de sus miembros» [4].

San Agustín se expresa de la misma manera: « ¿Quedaremos abandonados en este suelo, puesto que sólo sube al cielo Aquel que de allá ha descendido? ¿Qué debemos hacer? Unirnos a su cuerpo para formar un solo Cristo, que desciende y vuelve a subir. Descendió la cabeza y vuelve con su cuerpo. Regresa, por tanto, solo..., pues *El con nosotros es una sola cosa*» [5].

¡Cuánta dicha para nosotros y qué magnífica esperanza! Cuanto más se profundiza la doctrina revelada de nuestra incorporación a Cristo, tanto mayores esplendores se descubren. Estaríamos maravillosamente sostenidos en la lucha cotidiana si conociéramos más íntimamente hasta qué punto

[4] *Moral.* 27,15.
[5] *In Ps* 122.

estamos unidos a Cristo. Sin esperar hasta el cielo, donde quedará manifiesto a nuestros ojos, procuremos vivir en este suelo al calor de esta verdad: «Que todos los santos con el Hombre-Cristo *forman un solo Cristo*» [6].

4. El gran triunfo

584. Cuando Cristo haya juzgado al mundo, se remontará a los cielos. Será entonces el triunfo del vencedor; triunfo incomparable, de lo que nada puede dar una idea.

En primer lugar, ¿quién es ese Cristo que sube? Cabeza y miembros. El Hombre regenerado. La naturaleza humana rehabilitada. Un esplendor. El Hijo de Dios completo y perfeccionado, según los destinos de la eterna misericordia.

A este Cristo, Rey, Sacerdote, Víctima, Juez, es decir, El y nosotros, todo quedará sometido. Nada le podrá resistir: «Cuando hubiere destruido todo imperio y toda potencia y toda dominación» (1 Cor 15,24). Es el amo del mundo. Sus enemigos quedan relegados a «las tinieblas exteriores» (Mt 8,12), fuera del reino. El reino queda para siempre en paz. Todos los que quedan excluidos es por su culpa exclusiva, y de ello se acusan a sí propios: « ¡Nos hemos, por tanto, equivocado!» (Sap 5,6).

Los pobres desgraciados que en la actualidad persiguen a Cristo en sus miembros y que forjan formidables maquinaciones contra la Iglesia, pensando en suprimirla, están destinados a ser pulverizados. ¡Cuán vanos son sus ataques! Debieran comprenderlo. Pueden menos contra Cristo que las hormigas contra una catedral a la que se hubieran propuesto derribar rascando locamente la base de uno de sus pilares... Enemigos de antaño, a los que nuestro Señor llama «el mundo» (Io 17,6): potencias del dinero, potencias del periodismo, coaliciones de la mentira, del robo y de la estafa. Los santos ya no oirán hablar más de ellos. El grito de angustia de todos esos condenados ni siquiera tendrá eco junto al Cristo único que formaremos El y nosotros. «Entretanto debe reinar, hasta poner a todos los enemigos debajo de sus pies» (1 Cor 15,25).

Todos. Hasta el más indómito, que es la muerte: «La muerte será el último enemigo destruido» (1 Cor 15,26). De todas las maneras quedará vencida la muerte por Cristo.

a) La muerte es, en primer término, la separación del alma y del cuerpo. Bajo esta forma, la muerte fue aniquilada, puesto que, no bien fue levantada la pena del pecado para toda la raza, se produjo la resurrección. Los cuerpos que fueron presa fácil del sepulcro, castigo terrible de la falta original, son inmortalizados en lo sucesivo por la virtud de Cristo.

b) Es, luego, la muerte—y por encima de todo—la pérdida de la vida divina por el pecado. De esta muerte, más terrible que la muerte del cuerpo, ha resultado también vencedor Jesucristo. Pues, por los méritos de la pasión, el pecado ha sido borrado. Los miembros de Cristo son inmaculados. Todas las manchas han desaparecido. Ni siquiera es posible hallar el sitio en que se encontraban. «Me lavarás, y quedaré más blanco que la nieve» (Ps 50,9). Magdalena, el ladrón, Agustín, tantos otros... Todo el Cuerpo místico ha sido arrancado a las consecuencias del pecado de Adán, hoy día totalmente reparado, ya que los pedazos rotos, unidos a Cristo, forman la incomparable obra maestra del Hombre nuevo.

c) La muerte es, finalmente, la muerte eterna, el infierno, «la segunda muerte» (Apoc 20,6), como la llama San Juan, definitiva e irremediable. También ésa ha sido vencida. Ciertamente, si el jefe no pudo arrancarle

[6] SAN AGUSTÍN, *De pecc. mer. et rem.* l.1 c.31.

sus miembros rebeldes, no ha sido por no haber llorado y sudado sangre y agonizado por ellos. Pero ¡a cuántas almas, a pesar de sus resistencias, de sus debilidades, hasta de sus faltas, ha llegado su gracia a preservar de esta segunda muerte! *Todas las que han querido libremente dirigirle una mirada amorosa, experimentaron su misericordia.* En cuanto a las demás, las separadas para siempre, testimonian, a su modo, el poder del soberano Señor.

Jamás jefe alguno ha obtenido una victoria parecida. Es el coronamiento de la obra del Verbo encarnado, que ha restaurado la autoridad divina en la creación. Por ello este Cristo glorioso recibe en su ascensión su recompensa. «Por lo cual Dios también le ensalzó y le dio nombre superior a todo nombre, a fin de que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el infierno; y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre» (Phil 2,10-11).

Tal es la ascensión. Es el advenimiento del hombre, pues El y nosotros somos un solo Cristo, el cual, al regreso de su pasaje sobre la tierra en carne mortal, toma posesión de su trono eterno en los cielos.

5. El homenaje

585. No termina Cristo su triunfo a su entrada en el cielo. Réstale cumplir una conmovedora ceremonia: el homenaje a su Padre. Pues, «cuando dice la Escritura: Todas las cosas están sujetas a El, sin duda queda exceptuado aquel que se las sujetó todas» (1 Cor 15,27). El hombre nuevo es Señor y Rey de todo ser, pero tiene un superior, que es Dios, Trinidad Santa, adorable Majestad.

La pasión ha tenido por objeto reconocer la supremacía absoluta de Dios sobre toda criatura, hasta sobre la más perfecta posible, cual era el hombre-Dios. El homenaje rendido en la pasión y perpetuado en el curso de los siglos por la santa misa, debe afirmarse en un reconocimiento oficial y solemne, por el hombre perfecto, terminado y completo, de los derechos imprescriptibles de Dios sobre El.

Por esa razón Cristo—que es siempre El y nosotros un solo Cristo—cumplirá su homenaje. Esto mismo nos revela San Pablo: «Y cuando ya todas las cosas estuvieren sujetas a El», es decir, una vez terminada la obra de regeneración y cumplida la ascensión, «entonces el Hijo mismo quedará sujeto al que las sujetó todas, a fin de que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28).

¿En qué consistirá la ceremonia del homenaje?

Inútil resultaría tratar de imaginarlo. El Cuerpo místico completo, revestido de esplendor divino, en una adoración tal como jamás Dios habrá recibido otra parecida, dará—el Hijo—«al Padre todopoderoso, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos» *(canon)*.

Será la gran misa.

Comprenderemos entonces, en aquella visión beatífica en la que todo nos será revelado, que este homenaje cumplido por El y nosotros en esta incomparable circunstancia es el mismo que en la oscuridad de las iglesias de la tierra ofrecíamos—El y nosotros—cada vez que unidos al sacerdote celebrábamos el santo sacrificio.

Allá, evidentemente, ya no habrá más misa, es decir, este rito inventado por el amor, en el cual, por la transformación del pan y del vino, nuestro Jefe se ofrece al Padre en nuestra compañía. Pero, aun cuando este exterior palpable y sensible no existirá más, porque la necesidad de las especies materiales ha terminado junto con nuestra vida terrenal, la ofrenda de Cristo, que es la nuestra, persevera la misma, porque es eterna.

Y constituirá nuestra alegría el participar tanto más íntimamente en este homenaje del cielo, grandioso e infinitamente espléndido, cuanto más a menudo y mejor hayamos ofrecido acá «*nuestra*» *misa*».

CAPITULO III

Coherederos con Cristo

586. La consumación definitiva e inamisible de nuestra incorporación a Cristo tendrá lugar en el cielo. La gracia santificante, que nos hace hijos de Dios y hermanos de Cristo, alcanzará su plenitud al llegar a la casa del Padre y recibir de El la herencia eterna. San Pablo supo expresarlo en una fórmula sublime:

> «Somos hijos de Dios; y si hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos con Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados» (Rom 8,16-17).

¡El cielo! ¡La gloria eterna en la mansión de los bienaventurados! Tal es el sublime destino que espera a todos los que acierten a vivir y morir con Cristo. El recuerdo esperanzado de este fantástico porvenir debería ser objeto de constante meditación para el cristiano. Y, sin embargo, por increíble que parezca, la mayor parte de los hombres, absorbidos enteramente por las cosas caducas y perecederas de la tierra, apenas aciertan a levantar sus ojos al cielo para contemplar el inmenso panorama que les aguarda en la eternidad.

«Es increíble, en efecto—hemos escrito en otro lugar [1]—, que, habiendo sido destinado el hombre por Dios al goce fruitivo de una sublime bienaventuranza en las claridades de la gloria, olvide con tan estupenda facilidad tamaño destino y perspectiva, sobre todo si tenemos en cuenta que las calamidades de la vida terrena deberían impulsar al hombre a levantar sus miradas al cielo. No olvidemos que las alegrías de este mundo, repartidas con avara parsimonia, vienen casi siempre—como las rosas—entrelazadas de espinas, como para recordar al hombre que es peregrino hacia un mundo mejor y huésped de un día en un valle de lágrimas y de miserias.

Ninguna otra consideración debería ser más familiar al verdadero cristiano que la del cielo, ninguna otra tan estimulante y alentadora para seguir impertérrito el camino de la virtud a despecho de todas las dificultades. Los santos vivían ya en el cielo con sus pies todavía en la tierra: 'Somos ciudadanos del cielo', decía San Pablo (Phil 3,20), y lo mismo podrían repetir después de él todos los santos que en el mundo han sido».

No podemos detenernos a exponer con amplitud la teología del cielo, que rebasaría con mucho el margen de nuestra obra [2]. Baste

[1] Cf. nuestra *Teología de la salvación:* BAC 2.ª ed. (Madrid 1959) n.323.

[2] El lector que lo desee encontrará información amplísima en nuestra *Teología de la salvación*, que acabamos de citar (n.323-414).

decir que la visión y el goce fruitivo de Dios—que constituyen la esencia misma de la gloria—y el conjunto maravilloso de goces accidentales que de ella se derivan saciarán por completo, con infinita y embriagante plenitud, el ansia devoradora de felicidad que atormenta en este mundo al pobre corazón humano. La gloria acallará por completo todos nuestros deseos. Imposible imaginar nada más embriagador que lo que el cuerpo y el alma disfrutarán a pleno placer; imposible aspirar a nada más. La vida del cielo consistirá en la posesión conjunta y perpetua de una felicidad inenarrable, enteramente saciativa.

Y todo ello gracias a Cristo nuestro jefe, nuestra divina cabeza y nuestro hermano mayor. Sin El, las puertas del cielo hubieran permanecido eternamente cerradas para nosotros. Fue El quien las abrió de par en par al precio infinito de su sangre preciosa. Todos los que crean en El tendrán la vida eterna (Io 6,47), ya que nadie puede ir al Padre sino por El (Io 14,6), ni se nos ha dado otro nombre debajo del cielo por el cual podamos salvarnos (Act 4,12).

No podemos formarnos la menor idea acá en la tierra del tremendo estupor que se apoderará de nuestra alma en el momento de su entrada en el cielo al contemplar por primera vez aquellos horizontes infinitos. Oigamos una vez más al abate Grimaud exponiendo admirablemente estas sublimes realidades [3]:

1. La manifestación

587 «La entrada en el cielo será para el miembro de Cristo una deliciosa e inesperada sorpresa. Tan distante y tan por debajo de lo que constata será cuanto haya podido imaginar. En efecto, en esta tierra pensamos y razonamos a base de los datos que poseemos; ahora bien, esos datos provienen en su totalidad del mundo material y sensible, establecido por Dios sobre el muy inferior plano de lo extenso, de lo pesado, de lo opaco, de lo corruptible, mientras que el cielo está constituido «espiritual» en el orden superior, que es el de la divinidad. ¿Cómo dejaremos entonces de quedar maravillados cuando abramos los ojos ante esa incomparable novedad?

Tal novedad es, no obstante, antigua. La llevamos en nosotros, como el botón contiene a la rosa, como el grano encierra a la espiga, desde el día en que nuestra alma «renació del agua y del Espíritu Santo» (Io 3,5). Desde ese día tenemos el cielo en nosotros, puesto que nuestra alma vive de Cristo y está penetrada por la luz y el esplendor de nuestro jefe glorioso en el cielo.

San Pablo nos hace palpar esta verdad cuando nos dice: «A los que ha justificado, también los ha glorificado» (Rom 8,30). Por el hecho mismo de que Dios consintió que fuéramos injertados en su amado Hijo y recibiéramos su vida, simultáneamente nos confiere la misma gloria que a El, aprovechándose el miembro de todo lo que tiene el jefe.

Pero esa «luz de la gloria... que resplandece en el rostro de Jesucristo» (2 Cor 4,6), que es la nuestra propia por ser nosotros *un solo Cristo* junto con El, «la llevamos en vasos de barro» (2 Cor 4,7), es decir, en nuestra pobre carne mortal y pasible, que la cubre y en realidad la «pone debajo de un almud» (Mt 5,15). Por eso nos dice San Juan: «Somos ya ahora hijos de Dios», esto es, un único Hijo con Cristo. ¡Cuánta gloria! Pero apresúrase a agregar el apóstol: «Lo que seremos algún día, no aparece aún» (1 Io 3,2). Y, sin embargo, ha de llegar nuestra hora, pues «cuando aparezca Cristo, que es nuestra vida, entonces apareceremos también nosotros con El gloriosos» (Col 3,4).

[3] O.c., p.224-230.

¿Pensamos, acaso, que llevamos el cielo en nosotros, que «tiene en nosotros su morada la vida eterna», que con toda verdad y realidad un miembro de Cristo vive en el cielo, con su jefe, y con los demás miembros de ese jefe, con María y todos los bienaventurados, en presencia de la Santísima Trinidad? Si esta verdad brillara en nuestras almas, por cierto que proyectaría su luz sobre nuestra tan triste travesía por el desierto de la vida.

Día vendrá en que saldremos de ese desierto por el túnel de la muerte. Entonces tendrá lugar el gran asombro en una luz inefable. «Sabemos que cuando se manifestare claramente, seremos semejantes a El, porque le veremos así como El es» (1 Io 3,2). Si en tal ocasión descubrimos que somos semejantes a Dios, es porque ya lo éramos desde hacía mucho tiempo. El ciego de nacimiento, curado milagrosamente (Io 9), experimentó menos asombro del que nosotros experimentaremos en ese día. Pues Dios, a quien al presente «no vemos sino como en un espejo y bajo imágenes oscuras, entonces le veremos cara a cara» (1 Cor 13,12) y nos hallaremos «semejantes a El» ¡Qué espectáculo! Al autor de todas las cosas, creador infinito, belleza y bondad supremas, manantial de verdad, origen de toda vida, lo contemplaremos directamente, sin intermediario que lo esfume o lo desfigure: «Entonces le conoceré, a la manera que soy yo conocido» (ibid.). La fe quedará cambiada en visión, nuestra esperanza en posesión, quedando sólo la caridad, llama brillante que la visión de Dios tornará devoradora y ardiente como un incendio. Pero los ardores de ese fuego divino, lejos de ser dolorosos, nos proporcionarán delicias incomparables que no tendrán fin, así como Dios tampoco tendrá fin. Satisfacción superabundante de la inteligencia, que recibirá una «buena medida, apretada y bien colmada hasta que se derrame» (Lc 6,38), de Verdad. Saciedad total de la voluntad: habremos hallado, por fin, nuestra felicidad, que sobrepuja toda nuestra esperanza.

Y por cierto que, al entrar en el cielo, no tenemos que temer la más mínima decepción. En la sencillez y candor de su amor, decía Santa Teresita del Niño Jesús: «Pienso que, si no estoy bastante asombrada cuando llegue al cielo, fingiría estarlo para alegrar a Dios... No hay cuidado de que deje notar mi decepción; sabré ingeniarme para que no se dé cuenta». Pero estas palabras, lejos de ser la expresión de una duda, estaban inspiradas por la locura de su amor, pues sabía más que cualquier otro que en el cielo no se producen chascos, pues decía: «Con sólo ver contento a Dios, seré completamente dichosa».

Estemos tranquilos. Al entrar en el cielo, podremos repetir esta frase de la santita de Lisieux: «Ha superado todas mis esperanzas».

2. La causa de nuestra felicidad: el Cuerpo místico

588. ¿Quién nos permitirá gustar la visión eterna y soberanamente beatífica? Nuestra incorporación a Jesucristo. Gozaremos de la recompensa que ha merecido nuestro Señor, «no por nuestras obras, sino por su beneplácito, que nos ha sido otorgada en Jesucristo antes de todos los siglos» (2 Tim 1,9) en virtud de nuestra participación del Cuerpo místico. En esta gloria que nos colmará, nada hay que nos pertenezca, sino que todo es de Cristo. Más que nunca será cierta la frase: «Sin mí, nada podéis hacer» (Io 15,5).

El Cuerpo místico, cabeza y miembros, o sea, el hombre completo y definitivamente salvado, será en el cielo el *único viviente*. Toda la vida de los miembros será la del jefe en ellos, la gloria de Cristo será la suya, y la visión que Cristo-jefe posee de Dios por derecho de naturaleza, será comunicada a cada uno de sus miembros. De igual manera que en el cuerpo todos los miembros ven y se dirigen por medio de los ojos, así en Cristo. Sería pretensión disparatada imaginarnos capaces de llegar por nuestras propias fuerzas al cara a cara divino; sólo nos es posible con y por Cristo. Esta misma verdad certifica San Pablo cuando dice: «La gracia de Dios es la vida eterna *por Jesucristo nuestro Señor*» (Rom 6,23).

«Por Jesucristo nuestro Señor», es decir, por el Cuerpo místico más unido y coherente que nunca. Es, en efecto, nuestra incorporación a Cristo la que nos capacita para participar de su gracia. Esa incorporación, hecha visible para nosotros, nos hace particioneros de su gloria. Verdaderamente entonces, según las palabras de San Pablo, «haremos brillar el conocimiento de la gloria de Dios que resplandece en el rostro de Jesucristo» (2 Cor 4,6). Miembro del Cuerpo místico, reflejará «el conocimiento de la gloria de Dios»; proyectará algo de la visión «que resplandece en el rostro de Cristo». Puede suponerse—lejanamente sin embargo— el esplendor que brillará desde la cabeza hasta los pies en este gran cuerpo del *único Cristo*, cabeza y miembros; esplendor de mil reflejos, cuyos rayos son la expresión para cada miembro de su «conocimiento de la gloria de Dios» procedente del «rostro de Jesucristo».

Ese esplendor de que habla San Pablo, del jefe que ilumina a todo su Cuerpo místico, nos es testimoniado por San Juan en su Apocalipsis: «La ciudad—es decir, la celestial Jerusalén—no necesita de sol, ni luna que alumbre en ella, porque la claridad de Dios la tiene iluminada, y su lumbrera es el Cordero» (Apoc 21,23).

Inútil resulta repetir la observación de que, al hablar de cosas sobrenaturales, las palabras *luz*, *brillo*, *esplendor*, nada significan..., pues los asuntos que pretenden describir quedan lejos de la pobreza de estas imágenes. Mas en nuestra situación terrenal, no disponemos de nada mejor. Por consiguiente, el Cuerpo místico «está alumbrado—dice San Juan—por la gloria de Dios», y es «el Cordero», es decir, la divina Víctima inmolada, nuestro jefe y cabeza, quien comunica la luz a sus miembros, de los cuales es «la lumbrera». Es evidente que, si gozamos en la eterna bienaventuranza del «conocimiento de la gloria de Dios» (2 Cor 4,6), lo debemos a nuestra incorporación, por la cual El y nosotros formamos *un solo Cristo*.

3. La armoniosa belleza del Cuerpo místico en el cielo

589. Absolutamente imposible resulta describir la divina belleza del Hombre celestial. Ese ser único del que Jesucristo es la cabeza y nosotros los miembros, será realmente la obra maestra de Dios. Habiendo salido triunfante de la pasión, que, empezada en el Gólgota, habrá durado hasta el fin del mundo; habiendo sufrido con su jefe inmolado todos los martirios; habiendo, a imitación suya, practicado las virtudes, el Cuerpo místico, cubierto con los infinitos méritos de Jesucristo, «quien ha operado en el mismo cuanto ha sido querido y ejecutado» (Phil 2,13), el Cuerpo místico, repito, será la perla preciosa del paraíso de Dios.

Mas en este gran organismo de Cristo, o sea el hombre regenerado, habrá una armonía sorprendente, la que será causa de incomparable belleza.

Ya hemos explicado que el miembro unido a Jesucristo y formando una sola cosa junto con El conserva su personalidad. Permanecemos con nuestra voluntad, con nuestra libertad, con nuestras tendencias y deseos; es decir, con todo cuanto constituye nosotros mismos.

El miembro tiene la obligación, para participar de la vida del jefe, de unir su voluntad a la de la cabeza. La vid, la cual es Cristo, tiene injertados a ella sarmientos, cada hoja de los cuales debe inclinarse hacia el tallo, testimoniándole su amor y su reconocimiento.

Mientras dura la vida mortal de esas hojas y de esos sarmientos, ese deber de unión era, ¡ay!, a menudo defectuosa e incompletamente cumplido. Muchas ramas dejábanse sacudir por ráfagas pasajeras. Entonces, en lugar de mantenerse constantemente vueltos hacia el divino tronco que las daba vida, dejábanse distraer, y a veces hasta arrancar, cuando el viento se convertía en vendaval.

Ninguno de estos contratiempos tiene lugar en el cielo. La unión de los sarmientos al tallo divino es allí total. Hasta la más pequeña de sus hojas es adorante y orante. Todas estas ramas pensantes agradecen y honran sin cesar al divino «labrador, que es el Padre» (Io 15,1), y a la adorable «Vid, Jesucristo» (ibid.), que las lleva y glorifica.

En el cielo se realiza todo en el Cuerpo místico, igual como si en nuestro cuerpo humano cada uno de nuestros órganos, vuelto consciente y libre, no dejara de agradecernos y felicitarnos; como si, por ejemplo, este famoso dedo meñique, que todo lo sabe y todo lo dice a las mamás, se pusiera verdaderamente a pensar, a hablar y a quererme. Susurraría: « ¡Cuánto gusto en obedecerte!» Y ved ahora, ¡oh maravilla!, que mi mano se pusiera a decirme lo mismo: «Te quiero. Gracias por hacerme escribir, trabajar... Libre y alegremente lo realizo». Y si el pie me dijera: «Te quiero. Gracias por hacer que te lleve». Y el oído diría: «Te quiero. ¡Cuán grande honor de conducirte los sonidos!» Y así los demás, de arriba abajo de mi ser. Sería la alegría total de vivir, la armonía de toda mi naturaleza, la abnegación comprendida y compartida. ¡Con cuánto cariño amaría a mi vez a todos esos miembros tan abnegados, siempre unidos, siempre colaborantes, que no cesarían de repetir su indefectible adhesión a la causa de mi felicidad!

Tal es la vida de Jesucristo en el cielo. El Hombre nuevo recibe de todos sus miembros una alabanza unánime al expresar cada uno de ellos a la cabeza que les ordena y los vivifica sus adoraciones y sus acciones de gracias. El Cuerpo místico es verdaderamente un hombre orante y adorante desde la cabeza hasta los pies. Y su canto de amor, salido de millones de pechos diferentes es, no obstante, *único*; pues así como todos esos miembros forman *un solo Cristo*, de la misma manera la expresión de sus sentimientos no constituye más que *una oración*, la que el Hijo encarnado presenta a su Padre.

¿Pueden imaginarse las divinas ternezas que el Padre manifiesta en reciprocidad a su «muy amado»? (Eph 1,16).»

Tal será, en cuanto podemos barruntarlo en esta pobre vida, la consumación final de los hijos de Dios en los esplendores de la gloria. Nuestra incorporación a Cristo, iniciada en el bautismo y desarrollada con los demás sacramentos, habrá alcanzado entonces toda su plenitud. El cielo será para siempre la mansión de la luz, de la paz y de la felicidad plena y exhaustiva. Quiera Dios que acertemos a comprenderlo ya desde ahora, para que, despreciando las pretendidas grandezas de la tierra, procuremos con todas nuestras fuerzas una íntima y entrañable unión con *Jesucristo* mediante la práctica de una verdadera y auténtica *vida cristiana*, prenda y garantía de aquella felicidad inenarrable que nos aguarda para siempre allá arriba en la mansión de los bienaventurados.

INDICE ANALITICO

Las cifras remiten a los números marginales

Págs.

Págs.

SEGUNDA PARTE

LA VIDA CRISTIANA

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «JESU-
CRISTO Y LA VIDA CRISTIANA», DE LA BIBLIO-
TECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 18
DE DICIEMBRE DE 1961, FESTIVIDAD
DE NUESTRA SEÑORA DE LA ES-
PERANZA, EN LOS TALLERES
DE LA EDITORIAL CA-
TÓLICA, S. A.,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI